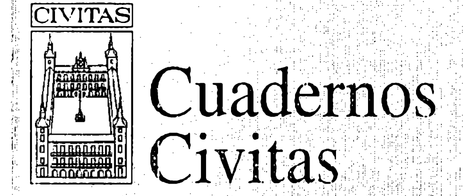
Álvaro d'Ors

Derecho y sentido común

Siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo

SEGUNDA EDICIÓN



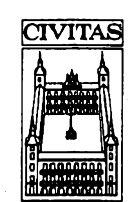
Derecho y sentido común

Siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo

Álvaro d'Ors

Derecho y sentido común
Siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo

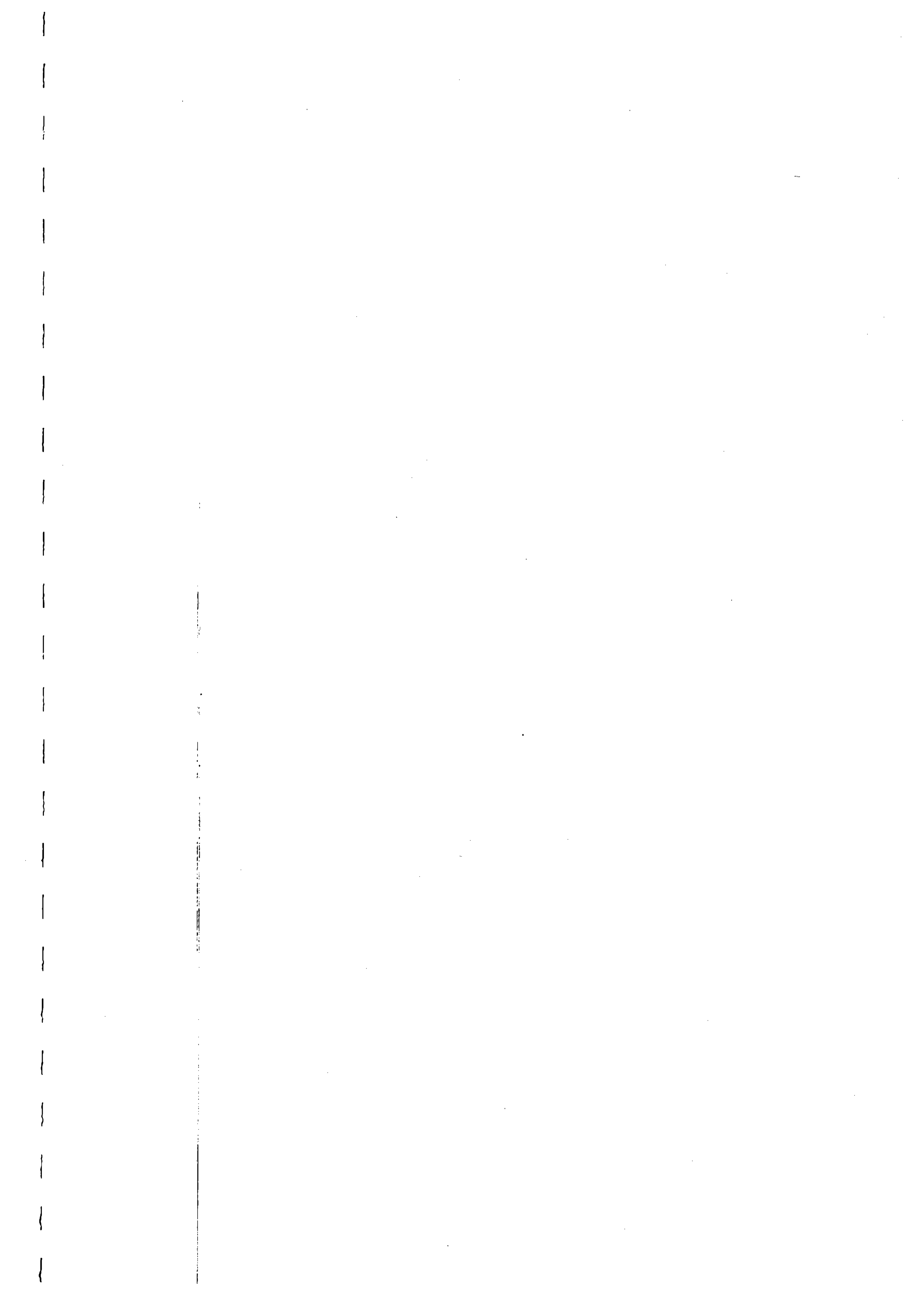
SEGUNDA EDICIÓN



Primera edición, 1995
Segunda edición, 1999

Civitas Ediciones, S. L.
Ignacio Ellacuría, 3. 28017 Madrid (España)
ISBN: 84-470-1327-8
Depósito legal: M. 39.322-1999
Compuesto en Producciones Gráficas Ferven, S. L.
Printed in Spain - Impreso en España
por Closas-Orcoyen, S. L.
Paracuellos de Jarama (Madrid)

A todos los queridos alumnos
de mi medio siglo
de docencia jurídica:
Magistri munus mutatur,
imago tamen tollitur.



ÍNDICE

Derecho y sentido común

Siete lecciones de derecho natural
como límite del derecho positivo

PREFACIO

Estas son lecciones de un jurista y destinadas a lectores que se interesan por el derecho sin más altas pretensiones filosóficas. Los autores que tratan de derecho natural, por lo que veo, hacen filosofía del derecho, y se limitan, casi exclusivamente, a exponer las distintas teorías acerca de qué sea ese derecho, así como también las de los que niegan su existencia; de éstas podemos prescindir sin mayor dificultad. Por su parte, los moralistas tratan de los deberes de las personas, pero no se limitan a aquellos que son socialmente exigibles, y tampoco concretan mucho sobre cuáles sean esos deberes. Luego hay toda una literatura sobre los llamados «derechos humanos», que algunos autores ponen en relación con el derecho natural, pero, en mi opinión, erróneamente, pues el derecho natural no consiste en «derechos subjetivos» sino en «deberes». De hecho, las formulaciones de derechos humanos son obra de los que prescinden del derecho natural como un orden divino superior a la voluntad de los hombres, e incluso se oponen concretamente a la

tradición del derecho natural como expresión de una confesionalidad cristiana. Así, pues, no vamos a hablar de derechos humanos, sino de deberes naturales de las personas.

Una definición del derecho natural que nos da indirectamente una referencia del contenido, es decir, de los deberes naturales, es la del antiguo jurista, y también teólogo, Graciano, cuando nos dice que «derecho natural es el que se contiene en la Ley —es decir, los Diez Mandamientos— y el Evangelio».

Esta definición puede entenderse en sentido amplio como derecho propio del Juicio Divino, pero también como límite divino de los derechos positivos y de las conductas personales que pueden ser juzgadas por los jueces humanos, dado que el derecho vigente es el que resulta de las sentencias de los jueces. En estas lecciones se trata de este segundo sentido: como derecho natural que directa o indirectamente incide ya en los juicios humanos, aunque siempre subordinados al futuro Juicio Divino, en el que se juzgar también sobre lo que excede de las posibles exigencias de los juicios humanos.

En efecto, esta identificación del derecho natural que hace Graciano con el Decálogo y el Evangelio requiere una doble aclaración.

a) En primer lugar, aunque todos los deberes humanos son «jurídicos» en el sentido de que pueden ser objeto de un juicio divino, no es menos cierto que no todos ellos lo son de los juicios de los jueces humanos. Hay así un concepto más reducido de derecho natural —que es el que ahora nos interesa—, consistente en aquello que puede ser objeto de juicios humanos socialmente organizados; en este sentido, se trata de conductas que de algún

modo afectan a la convivencia social, que son, por lo tanto, actualmente exigibles, en tanto hay toda una serie de otros deberes de la conciencia humana que no afectan al orden civil, y sólo pueden ser juzgados por Dios. Así, por ejemplo, aunque Dios juzgará sobre el odio en que se puede haber incurrido, los jueces humanos nunca juzgarán sobre el odio, sino sobre algunas manifestaciones exteriores de él que sean socialmente relevantes, como puede ser la calumnia o el homicidio. Así, no hablaremos, por no tener que ver con el derecho, del odio ni de otros vicios morales, pero tampoco del amor y las virtudes. Todo eso entrará en el Juicio Divino, pero no pertenece al derecho natural humanamente aplicable; sólo nos interesa, en esta ocasión, aquel derecho natural que implica consecuencias jurídicas actuales.

Pero conviene hacer aquí una importante distinción respecto a estas consecuencias jurídicas: puede ocurrir que el cumplimiento de determinados preceptos naturales no sea humanamente exigible, pero sí sea exigible la inhibición del impedimento para su cumplimiento voluntario. Tenemos así algunos deberes que son positivamente exigibles, y otros que lo son negativamente, es decir, aquellos cuyo voluntario cumplimiento no debe ser humanamente impedido. En nuestro análisis del derecho natural, distinguiremos entre estos efectos positivos y los negativos. Así, pues, aunque, de los preceptos del derecho divino natural, hay unos imperativos y otros —la mayoría— prohibitivos, todos los deberes naturales implican una limitación de nuestra conducta; pero resultan «positivos», desde el punto de vista del derecho humano, cuando se puede exigir su cumplimiento, y «negativos», cuando no se puede exigir su cumplimiento, pero sí el no impedirlos. En algunos casos, un mismo deber puede presentarse como positivo o negativo según

las circunstancias o los efectos sociales de su incumplimiento. Esta distinción no coincide con la de preceptos formalmente imperativos y prohibitivos; así, por ejemplo, el precepto imperativo de adorar a Dios es humanamente negativo, en tanto el de no matar es humanamente positivo, pues el derecho humano, que no obliga al primero de estos preceptos, sí obliga coactivamente al segundo.

Esta nuestra consideración del derecho natural, no desde el punto de vista de la Moral general —sobre la que versará el Juicio Divino—, sino desde el punto de vista de la incidencia, positiva o negativa, de los preceptos naturales en el derecho humano explica nuestra preferente atención a las cuestiones más propiamente jurídicas, y, por ello, la desigualdad entre la lección III, relativa al «Patrimonio», que es la más larga, y la lección VI, sobre el «Matrimonio», que es la más corta.

Conviene advertir, ya desde el principio, que el derecho natural, al que sigue el humano «positivo», no por resultar positivo debe confundirse con un orden de derechos que las personas puedan exigir, sino que se trata siempre de «deberes» y no de «derechos». Se dice muy corrientemente que a todo deber corresponde un derecho correlativo, pero esto no es así. Los llamados «derechos subjetivos» pueden ser un reflejo de deberes que determinadas personas pueden exigir, pero hay muchos deberes que sólo pueden ser exigidos por una organización despersonalizada —por ejemplo, la Administración pública—, a los que no corresponde ningún derecho subjetivo, precisamente por la indeterminación personal del que puede exigir su cumplimiento; sería absurdo decir que al deber de no contaminar los ríos pueda corresponder un derecho subjetivo de los propietarios

ribereños, o del mismo río. Hay que tener muy presente, pues, que el derecho natural, como todo lo moral y, en concreto, como los Diez Mandamientos, iluminados por el Evangelio, consiste en deberes y no en derechos subjetivos.

b) La segunda observación sobre la definición de Graciano es la de que se funda en la Verdad, es decir, en la Verdad revelada, pero el conocimiento del derecho natural, al ser éste puramente racional, no puede depender de la Revelación, sino que, en principio, puede ser comprendido por todo hombre con las luces de su razón. Esto es evidentemente así, pues si dependiera de la fe y no de la sola razón, no sería «natural». Pero no es menos cierto que la razón humana ha venido a quedar obnubilada de modo que con frecuencia ha dejado de percibir claramente el derecho natural. Así, es muy excepcional que los que ignoran la Revelación tengan una idea suficiente del derecho natural; en estos casos, como dice San Pablo (*Rom.* 2, 14), el que cumple los deberes naturales sin conocer la «Ley de Dios» viene a ser él ley para sí mismo. Y, sin contar con lo excepcional de ese caso, algunos filósofos han llegado a decir que no hay más ley que la que puede imponer la propia conciencia de cada uno, lo que equivale a negar, no sólo el derecho natural, que es universal, sino toda moral, pues resulta imposible juzgar sobre una conducta ajena cuando la conciencia del que juzga no coincide con la del que es juzgado. Y, si no puede haber juicio sobre las conductas, tampoco puede haber una Ética social determinante de los deberes morales de las personas. Así, pues, aunque el derecho natural sea racional, sólo una razón no ofuscada por las pasiones humanas puede llegar a conocerlo, y, si su voluntad sigue a la razón, también cumplirlo. Por tanto, el derecho natural es algo que se impone al hombre en virtud de la

propia naturaleza, y que no depende de la diversidad de las conciencias individuales o de las religiones, ni de una conciencia generalizada por una voluntad colectiva de los hombres. De hecho, la experiencia ha demostrado cómo los hombres se han apartado muchas veces, y colectivamente, del orden natural. Es más, ese deterioro puede haber sido universal, como ha sucedido en el caso de la esclavitud. En efecto, en la antigüedad se hablaba de un «derecho de gentes», como derecho común a los pueblos conocidos, y no se distinguía muy claramente ese derecho común del orden natural.

La identificación de lo «normado», como lo que debe ser, con lo «normal», como lo generalmente observado, perdura hoy en la mente de muchos, para los que lo «natural» es lo generalmente observado, aunque contradiga las exigencias de la razón no-obnubilada por las pasiones humanas.

También en tiempos modernos pudo aceptarse un «derecho de gentes» a conciencia de ser contrario al «derecho natural». Esto ocurre también hoy, por haberse oscurecido aún más la conciencia del bien y del mal, pero es interesante observar cómo, en un momento de mejor reconocimiento del derecho natural, siguió aceptándose un derecho de gentes que lo contravenía. Es el caso del diferente trato que nuestros Conquistadores de América dieron a los indígenas y a los negros. El rey católico de España consideraba a los indígenas como súbditos suyos, y, aconsejado por los teólogos, estableció un régimen de libertad para ellos, incluso más perfecto, en los aspectos laborales, que el mismo vigente en España: para ellos valían las exigencias del derecho natural. En cambio, esos mismos reyes aceptaban el comercio de negros, considerados esclavos por el multisecular dere-

cho de gentes, que aquellos reyes no pensaban alterar, por exceder de su poder el cambiar la costumbre del comercio universal.

Esta dificultad real para que, con la sola razón, pueda tenerse una recta conciencia del derecho natural sólo puede superarse ordinariamente mediante el conocimiento y aceptación de la Revelación, y por eso Graciano no dudaba en remitir a ésta para indicar dónde podían hallarse formulados los preceptos del derecho natural. Y, como la Iglesia es la que puede explicar ese alcance de la Revelación, ella es la que tiene una autoridad universal para dar a conocer el derecho natural. Así se explica que el Papa, como representante de la Iglesia ante todos los pueblos, asuma esa función de intérprete con autoridad; y también se explica —lo que no fue bien entendido por algunos— que yo haya hablado del «derecho natural católico»: no porque el derecho natural dependa de la fe católica, como algunos malentendieron, sino porque sólo con la interpretación autorizada de la Revelación nos resulta más accesible el conocimiento de la racionalidad del derecho natural. También las ciencias humanas suelen requerir un magisterio de autoridad semejante.

Compete así a la Iglesia, fundada por Jesucristo y dotada por Él de esa autoridad, el rectificar las desviaciones incluso las muy generalizadas —de derecho de gentes y de leyes positivas—, en que los hombres pueden incurrir. El mismo Jesucristo (Mt. 19, 8) vio la necesidad de aclarar expresamente el carácter natural —«en un principio no fue así...»— de la indisolubilidad del matrimonio, directamente contra una desviación mosaica, e, implícitamente, contra todo el «derecho de gentes» para el que la conciencia de aquel precepto natural se había perdido.

Resulta así más claro ver cuáles sean los deberes naturales cuando contamos con la luz de la fe, aunque una razón sin taras podría intuirlos sin fe. Sin embargo, en estas lecciones no nos referiremos al Decálogo ni al Evangelio, sino que trataremos de explicar la racionalidad de los deberes naturales que el derecho humano debe respetar, sea positivamente, haciendo exigible su cumplimiento, sea negativamente, impidiendo que se obstaculice su cumplimiento.

En fin, aunque el autor de este librito tenga, por la gracia de la fe y docilidad al magisterio de la Iglesia, la clave teológica del derecho natural, estas páginas no son de Teología —ni siquiera de Teología moral—, sino de derecho humano racional, aunque de origen divino; por ello no presupone la fe del lector. Pero tampoco pretende ser un libro teórico, de Filosofía del derecho, sino de simple práctica del sentido común, para uso de juristas.

* * *

Debo agradecer al catedrático don Rafael Domingo el ánimo y la ayuda para proponer a la Editorial «Civitas» —cuya hospitalidad me honra— la edición de estas elementales lecciones de justicia natural, que, como otros largos escritos míos de recapitulación final, parecían destinadas a permanecer inéditas.

Pamplona, noviembre de 1994.

Correspondo a la buena acogida que ha tenido este librito y al deseo del editor de reeditarlo, releyendo sus páginas para introducir algunos retoques de redacción; pero me he abstenido de ampliarlo exponiendo todas las consecuencias de lo sumariamente escrito. Para mí, no importa lo que pueda yo decir sino lo que el lector pueda lucrar con su lectura en virtud de su propia reflexión: me importa más su provecho que mi personal satisfacción.

Pontevedra, julio de 1999.

I. NATURALEZA

1. El Juicio Divino.—2. Naturaleza y sentido común.—3. Vida.—4. La mujer, especie del género.—5. Responsabilidad y libertad.—6. Opción del bien.—7. Conciencia.—8. Noción natural del pecado.—9. Legalidad y legitimidad.—10. La ley natural y sus aparentes excepciones.

1. El Juicio Divino

Decimos que derecho es aquello que aprueban los jueces respecto a los servicios personales socialmente exigibles. Este es el sentido más propio del concepto de derecho. Pero en un sentido más amplio, derecho es aquel conjunto de deberes morales que la sociedad, en un determinado momento histórico y en determinado espacio, considera que son exigibles. Para realizar esta exigencia de deberes, la sociedad organiza una forma de coacción ajustada a ciertas reglas generales. Cuando en ese trámite, que puede llamarse de jurisdicción, interviene la decisión de una persona o conjunto de ellas en razón de su conocimiento de lo que es o no exigible, con independencia de la persona o del poder que solicitan el cumplimiento de un deber, es decir, cuando intervienen jueces que dan en sentencia sobre los posibles conflictos, tenemos un derecho propiamente dicho; cuando es el mismo poder que declara exigible un deber quien impo-

ne, aunque sea con trámites formales prescritos con carácter general, el cumplimiento de un deber, tenemos el derecho en sentido impropio. En relación con el tema del derecho natural, esta distinción entre el sentido propio y el impropio es menos importante, por la razón de que el juez supremo es, respecto a él, un juez con poder: un juez que observa una ley que él mismo ha dado y tiene poder para exigir su cumplimiento; en este sentido, es un derecho que se aproxima más al impropio que al derecho propiamente judicial. En efecto, el juez que ha de juzgar conforme al derecho natural de los hombres es el mismo Dios que creó la naturaleza del hombre y de todas las demás cosas sometidas al hombre. Podemos decir, en efecto, que derecho natural es aquel que aprueba el juez divino. Para los jueces humanos este último Juicio Divino es como la instancia de apelación definitivamente superior, pero el Juez Divino no se reduce a lo que pueden haber juzgado los jueces humanos, sino a toda la conducta humana. En este sentido, toda la Moral se convierte en Derecho ante el Juez Divino, y, por eso mismo, el derecho natural se nos presenta como Moral, y ante el juez humano, como Moral actualmente exigible.

Como el juez humano debe juzgar conforme a criterios socialmente establecidos, en forma de leyes o de manera similar, el Juicio Divino afectará, no sólo a los jueces humanos que infringieron los preceptos naturales en el acto de sus juicios, sino a todos los hombres que obraron contra el derecho natural, y de manera especialmente severa a los que impusieron leyes —el llamado «derecho positivo»— u otros modelos de conducta contrarios a ese derecho.

Así, pues, si el derecho humano consiste en un orden de deberes socialmente exigibles, el derecho divino natu-

ral consiste en el orden de deberes exigibles por Dios. Este orden moral es más amplio que el orden del derecho humano, pero ambos órdenes consisten en deberes exigibles. El derecho humano es así un orden reducido, de comportamientos socialmente relevantes, en tanto el derecho divino afecta a las conciencias individuales por toda conducta humana. Ambos órdenes consisten en deberes, pero en el orden humano se habla de derechos de las personas para referirse a la facultad que éstas pueden tener para exigir ciertos deberes de otras.

2. NATURALEZA Y SENTIDO COMÚN

«Natural» se contrapone a «artificial». Lo «artificial» es lo que el hombre hace con su ingenio —que puede ser para bien o para mal—, y lo «natural» —la naturaleza de las cosas— es lo que las cosas son por su creación divina. En la medida en que lo artificial viene a desarrollar lo natural, puede hablarse de naturalidad de lo que el hombre hace; en la medida en que el hombre perturba el orden natural, obra contra la naturaleza, y su actividad resulta reprochable.

Qué sea lo «natural» da mucho que hablar a los filósofos —incluyendo a los filósofos del derecho, que hablan más de la teoría del derecho natural que del contenido de éste—, pero, para un jurista, basta el sentido común. El sentido común es la filosofía práctica de los juristas. Y el sentido común no se determina por estadísticas plebiscitarias, sino por una simplicidad de la razón individual de cada uno: no es el sentir de las multitudes, sino el de cada hombre no-demente con el que nos podemos encarar a solas. No podrá negarnos que unas cosas

vienen de otras por su naturaleza, y que por eso mismo tienen una finalidad: él mismo obra así en su conducta cotidiana.

Basta para un jurista, y para hablar de derecho natural como jurista, ver sencillamente las cosas como son. Que el hombre no debe ser un inútil, sino que debe servir para algo, es decir, que debe servir a los demás; que las viviendas son para habitarlas, y no para tener muchas vacías con el fin de especular con la reventa; que el dinero es para gastarlo, y no para atesorarlo; que hay que devolver lo prestado y cumplir la palabra dada; que el matrimonio es para procurar la perpetuación del género humano; que una familia necesita una casa; que el niño que se ha quedado sin padres necesita que alguien vele por él; que todos debemos contribuir de algún modo a las necesidades comunes; que el que gobierne una comunidad debe hacerlo para bien de ella, y no como dueño; que hace falta, en caso de conflicto entre los hombres, que decida alguien que, como juez, dé a cada uno lo suyo; que un hombre no es una cosa, sino un ser racional, y que ni su cuerpo ni sus servicios son cosas; que tampoco de las cosas hay que abusar, sino que éstas deben servir para su propio fin, y no deben estropearse como hacen a veces los niños con sus juguetes; que la adquisición de las cosas es para satisfacer las necesidades y mejoras de la vida, y no por el mero afán de tener más que los otros; que la desigualdad entre las personas no se puede eliminar, pero sí paliar «artificialmente» teniendo en cuenta que los hombres son iguales como tales seres humanos, aunque sea natural su desigualdad personal, etc., todo esto es de sentido común.

Muchas de estas cosas elementales dependen de la naturaleza de las cosas mismas que maneja el hombre,

pero otras tienen un carácter menos material, pues dependen de un orden moral que se funda en la misma naturaleza del hombre, «señor» de las cosas. Pero todo esto es de sentido común.

No creo que nadie, de cara a cara —y sin bibliografías—, pueda negar la evidencia de cosas tan elementales como éstas, aunque algunos ideólogos les den vueltas, inútiles para un jurista, pero que puedan influir en las masas y también en la demencia de algunos legisladores. También puede haber algún avaro que se crea que el dinero es para guardarlo en un arca, y poder contemplarlo de vez en cuando.

Si alguien considera que esta filosofía del sentido común es poco refinada, hará bien en no seguir leyendo estas lecciones; pero dudo de que un jurista propiamente dicho no se encuentre «en su casa» con ellas, y se congratule de que, de cosas tan elementales como son las del derecho natural, me atreva a hablar sin más complicaciones, como algo que entra en el derecho humano de cada día.

En este sentido, podemos estar de acuerdo en que es natural que los hombres se muevan y actúen sin más límites que los que impone la necesidad de la convivencia, y que son, en primer lugar, los límites que se fundan en el mismo derecho natural. Los límites «artificiales» o convencionales que el derecho humano impone vienen a completar y concretar esos límites naturales; son límites que se establecen en un determinado momento, y pueden ser transitorios, pero, en gran parte, se estabilizan y perpetúan constituyendo una tradición, y por eso puede decirse que, en buena parte, los vivos están limitados por los antepasados que respetaron aquellos límites de la

convivencia de una comunidad; por eso se dice que las «costumbres» son una «segunda naturaleza». Como estas costumbres que vienen de los antepasados están determinadas por factores accidentales distintos, estas costumbres pueden variar entre las distintas comunidades. El derecho natural, en cambio, como depende de la genuina naturaleza del hombre, y de su posición respecto a las cosas, es universal e inalterable. Cuando los hombres se atreven insensatamente a infringirlo, la necesidad natural acaba por superar tal artificio; porque lo «natural», aunque lo queramos olvidar, está siempre en nosotros, y acaba por imponerse en la vida humana. La naturaleza, como orden divino que es, acaba siempre por prevalecer sobre los caprichos insensatos del hombre.

3. VIDA

La vida, en el sentido amplio que comprende al hombre, a los animales y a los vegetales, no consiste en el poder desplazarse, pues los vegetales permanecen en el lugar en que arraigan, sino en reproducirse y perpetuarse. Los seres vivos son aquellos que se reproducen. Esto no quiere decir que el ser individual que no se reproduce carezca de vida. La reproducción de los seres vivos no es según la individualidad, sino según el género: ser vivo es aquel que pertenece a un género que se reproduce, aunque él mismo, individualmente considerado, no se reproduzca. El que las células de que se compone cada cuerpo humano se reproduzcan, está en función de esta vitalidad del género humano. Dios, al crear los seres vivos, los creó para que se reprodujeran según su «género», aunque suele hablarse de «especies» en el sentido de género, y no de reducción dentro de un género, como se

hace otras veces. «Género» equivale aquí a «naturaleza», pues es un modelo de creación divina.

4. La mujer, especie del género

Una primera reproducción vital del hombre creado por Dios con una vida espiritual salida de la nada —como sigue siendo la vida espiritual de todos los hombres, que no procede del engendramiento natural aunque coincida con él— fue la «edificación» de la mujer, hecha con una parte corporal del hombre, y vivificada con un alma espiritual semejante a la del hombre. La semejanza corporal, sin embargo, no es total, pues la mujer fue hecha como complemento del hombre con el fin de que el género se reprodujera; con ese fin, las diferencias corporales se adaptaron perfectamente; pero, sin alterar el mismo rango del alma espiritual de uno y otra, dotó Dios a la mujer de cualidades anímicas distintas, también complementarias, con cuya distinción se enriquece el género humano con una dualidad especialmente perfeccionadora de la vida humana, además de servir al fin vital de la reproducción.

En este sentido de ser que deriva del hombre, la mujer es una «especie» que viene a perfeccionar el género humano. Para designar el género se sigue hablando de «hombres», pero dentro de este género, la especie femenina es un aditamento, no sólo necesario para la vida del género humano, sino también, y precisamente por esta necesidad, un perfeccionamiento «humano». Dentro del género, la especie femenina no sólo «tiene» una forma diferenciada, sino que «es» una forma que, al perfeccionar el género, lo embellece, pues la belleza consiste en la

perfección de una forma. La lengua latina da a la palabra *species* un sentido similar al de *forma,* y al adjetivo *speciosus,* el mismo sentido que *formosus.* Así, pues, podemos decir que lo del «bello sexo» es una manera popular, pero muy acertada, de aludir a la mayor «especiosidad» de la mujer. El ser humano que es además mujer, es así un ser más perfecto que el ser «humano» que sólo es hombre.

Esta dualidad de los sexos, aunque pueda tener cierto parecido con el que resulta de otros seres vivos, es decir, aquellos cuyo género se reproduce, tiene en el hombre un sentido del todo especial, y se manifiesta como una culminación de la creación divina.

5. Responsabilidad y libertad

Esencial de la conducta moral del hombre es la facultad de querer libremente lo que hace, es decir, de no verse materialmente forzado en su comportamiento moral por una necesidad impuesta por su propia naturaleza en armonía con el conjunto de la creación en que se aloja; como ocurre, en cambio, con su vida vegetativa. El hombre puede, así, obrar contra su propia naturaleza, como no pueden hacer los demás seres; pero esto no es más que un reflejo de la facultad que tiene de aceptar o no su propia naturaleza.

Esta libertad esencial no consiste siempre en poder «elegir» una conducta, sino en poder «optar» por ella. La diferencia entre «elegir» y «optar» está en que la elección presupone una multiplicidad de posibilidades, y la opción, en cambio, consiste en la aceptación de una, incluso única, posibilidad concreta. Así, el hombre

puede elegir entre contraer matrimonio o no, pues las posibilidades son sólo estas dos; pero si elige el matrimonio, no elige la persona del cónyuge, pues no puede comparar todos los posibles cónyuges, sino que opta por uno determinado sin consideración de los otros posibles. Los condicionamientos de la vida humana suelen impedir una elección absoluta y reducir las posibilidades de comparación y preferencia, hasta el punto de que la libertad quede a veces reducida, como digo, a la opción o no de una única posibilidad; así ocurre al que va a morir, cuya libertad se reduce a optar, es decir, a aceptar la muerte o no aceptarla, aunque ésta sea inevitable.

En ocasiones, la única posibilidad viene predeterminada desde el nacimiento, como ocurre con el sexo con que uno nace: la libertad consiste entonces en poder aceptarlo o, por el contrario, en la perversión de optar por no conducirse conforme a él.

Es un error, pues, negar la libertad humana por la reducción de las conductas elegibles, pues la libertad no consiste en poder elegir, sino en poder optar, y no hay fuerza coactiva alguna que prive al hombre de esa libertad de opción.

Esta libertad esencial del hombre es el presupuesto racional de su responsabilidad, es decir, la necesidad de aceptar los efectos de las propias opciones. En este sentido, la responsabilidad lleva al hombre a perder parte de su libertad, pues al optar una determinada conducta queda moralmente vinculado a sufrir los efectos de la conducta optada. Como la responsabilidad no sería concebible sin la libertad, cabe decir que el hombre es, por naturaleza, un ser responsable, y su libertad está en función de su responsabilidad: la responsabilidad personal

es un dato objetivo, y la libertad es el presupuesto subjetivo de la responsabilidad.

Podemos decir, pues, que el hombre es libre porque es responsable, no que es responsable porque es libre: lo esencial es la responsabilidad, y la libertad, un requisito de la responsabilidad.

La responsabilidad vincula al hombre frente a otros hombres. Así se explica que, siendo el hombre un ser libre, sea también un ser que sirve por naturaleza a otros hombres. Aunque llamemos «siervo» o «esclavo» al hombre que se ve reducido a la condición de cosa sometida al dominio de otro hombre que es su dueño, el hombre libre, que no es «siervo», es, sin embargo, un ser «servidor», y en esa cualidad radica precisamente su libre operatividad responsable, pues toda su conducta le impone determinados servicios que debe rendir a los demás, pero que dependen de una anterior opción personal.

6. Opción del bien

La libertad de opción se reduce, en el sentido moral, a querer el bien o el mal, aunque también pueda darse una elección entre varios bienes y males optables. El bien es conforme a la naturaleza y el mal es contrario a ella.

Este principio natural de que el hombre debe optar por el bien, y en esto consiste su libertad, aparece en algunos autores como si fuera el único precepto del derecho natural; pero es claro que de este modo se renuncia a determinar el contenido de tal derecho; sería como

decir que el derecho consiste en la justicia, sin determinar lo que es justo.

Un intento de concretar algo más en qué consiste el bien que se debe optar se formula en la muy antigua «regla de oro», que, con algunas variantes, reza así: «no querer para otro lo que no quiere uno para sí». Esta antiquísima regla nos da ya una cierta orientación sobre cuál puede ser nuestra conducta respecto a otras personas, pero lo hace de una manera muy vaga y también incompleta.

Es vaga esta regla porque no tiene en cuenta las diferencias esenciales entre las distintas personas; por ejemplo, puede uno no querer algo que no necesita, y desear, en cambio, que consiga eso mismo otra persona que sí lo necesita y desea. Igualmente vaga resulta la fórmula equivalente de «obra de modo que tu conducta sirva de criterio universal»; tampoco atiende esta otra máxima a las diferencias entre las situaciones; por ejemplo, opto por un régimen de ayuno que puede ser mortal para otros.

Este tipo de formulaciones vagas que nos dan algunos filósofos son extrañas para la exigencia mental de los juristas, cuya ciencia es de lo concreto. Son, por otro lado, reglas incompletas, porque no abarcan todo el orden de deberes que se integran en el derecho natural. Así, ya de entrada, el deber natural de adorar a Dios y rendirle culto; pero luego, una serie de deberes en los que no hay igualdad ni reciprocidad, como, por ejemplo, el deber de obedecer a determinadas personas.

Es claro que la opción del bien, como decisión personal que es, sólo puede juzgarse en casos concretos, como ocurre con todos los preceptos morales y también los jurídicos; pero, si se habla de derecho natural, es porque

deben existir algunos preceptos generales que orienten la recta conducta y sirvan para juzgar sobre su rectitud.

7. CONCIENCIA

Para el conocimiento de estos criterios generales cuenta el hombre con una facultad racional que llamamos «conciencia». Como su nombre indica, la conciencia es una forma de ciencia o conocimiento, pero que, en orden al derecho natural, se puede dar intuitivamente, sin necesidad de discurso o enseñanza. Precisamente por eso se llama «natural», pues viene dada por la misma naturaleza del ser humano.

La racionalidad del hombre le lleva, no sólo a conocer el bien natural, sino a ajustar la propia conducta conforme a ese bien que se debe optar. Sin embargo, el hombre es consciente de que no siempre su conducta se ajusta a ese conocimiento de su conciencia: sabe lo que es el bien, pero su voluntad puede obrar libremente el mal. Y el hábito de este desorden llega a oscurecer de tal modo la conciencia, que ésta acaba por creer que el bien es lo que su voluntad opta, y no su razón; y hasta viene a caerse en el error de que ése es el fin de la libertad.

Este error, al provenir de la voluntad, implica una infracción de la propia naturaleza, y de ahí que, por el mal uso de la libertad, el que opta el mal, aunque no crea obrar contra su conciencia, incurre en la responsabilidad sin la cual no se concibe la libertad. Su voluntad puede violentar su conciencia, como el que llega a creerse que debe vengarse de quien le ha ofendido: obra entonces conforme a su conciencia, pero porque ésta ha sido pervertida por su voluntad.

Este desorden es contrario a la naturaleza racional del hombre, pero éste comprende que algo debe de haber ocurrido con su naturaleza ejemplar para poder incurrir en ese desorden. Cuando contempla la naturaleza exterior a él, observa que las cosas siguen un orden natural. Esto se le aparece sobre todo en el orden de los cuerpos celestes y, concretamente, en el del sol y la luna, que determinan de manera cumplida las medidas temporales. Puede luego quedar sorprendido por aparentes desórdenes como las vetas violentamente inclinadas en la corteza del suelo que pisa, y por el hallazgo en las cumbres de las montañas de vestigios de animales del mar; observará cómo hay también una destrucción de la vida, que le afecta a su propio cuerpo, y que se produce muchas veces por la fuerza de unos animales sobre otros. Incluso se admirará de fenómenos impresionantes, como los eclipses, los terremotos, los volcanes, y también las plagas y las epidemias. Pero pronto comprenderá que también estos aparentes accidentes desordenados se integran, aunque sea de manera imprevisible, dentro de un orden cósmico sin libertad.

El hombre comprende que el aparente desorden del contorno natural nada tiene que ver con ese otro desorden interior de su voluntad, que puede llegar a eclipsar la luz de su conciencia en virtud del error. Sólo en él mismo descubre el hombre que hay infracción libre de su conciencia, y el mal del error. Por su sola razón, no puede saber cuál es la causa de ese desorden de su libertad, que no se da en los demás seres.

Comprende, sí, el hombre que el desajuste entre su voluntad y su conciencia es un desorden de su voluntad, una infracción de la que resulta responsable, y que por ello requiere algún modo de enmienda.

8. NOCIÓN NATURAL DEL PECADO

Como quiera que el hombre es consciente de que el orden natural que infringe con su voluntad desordenada es un orden establecido y querido por un Dios omnipotente, el hombre siente un remordimiento natural por su fallo, por su «mal paso» voluntario o «pecado». La repugnancia natural de lo que la propia conciencia juzga como conducta contra el orden natural es el pudor o vergüenza *(verecundia),* y de ésta depende la voluntad de enmendar aquel desorden, que es el arrepentimiento o «penitencia», con la que se desea desagraviar, no sólo a la posible víctima del desorden cometido, sino por el pecado contra el mismo Dios como ordenador del derecho natural.

Así, pues, al deber natural de adoración a Dios, del que se habla en la lección siguiente, se asocia el deber especial de desagravio a Dios por el pecado. El acto por el que, por su razón natural, trata el hombre de desagraviar a Dios es un acto de expiación o sacrificio, por el que el hombre pone a la disposición de Dios algún bien apetecido del que se priva como reparación por su pecado.

La razón humana por sí sola no basta para que el hombre entienda el misterio de su responsabilidad, pero sí le basta para comprender que la infracción del orden natural atenta contra la voluntad de Dios, y requiere no sólo el arrepentimiento, sino también la expiación; también en el derecho humano las ofensas o daños que causan las personas dan lugar a la necesidad natural de reparación.

El sacrificio es algo exclusivo del hombre. De una forma u otra, los hombres siempre han sentido la necesi-

dad del sacrificio, aunque, por su razón, no pudieran tener más que una idea muy oscura de cómo el sacrificio podía liberarles de la responsabilidad del pecado. De este modo, el sacrificio expiatorio es de derecho natural, pero se integra en el deber general de adorar a Dios.

9. Legalidad y legitimidad

La conciencia, no sólo hace ver al hombre el desorden que puede haber en su propia conducta, sino que también le muestra cómo el juicio que otros hacen sobre su conducta puede ser contrario a las exigencias naturales, así como a las que lógicamente se desprenden del derecho humano debidamente establecido. Se puede hablar así de la conciencia de lo injusto por la falta de congruencia tanto con los preceptos humanos como con los naturales de origen divino; pero puede darse también una incongruencia entre aquellos y estos otros preceptos. Esta posible contradicción entre el derecho humanamente establecido y el divino es algo que no se puede excluir del horizonte de la conciencia, y es un hecho muy ilustrativo que los que niegan filosóficamente la existencia del derecho natural se ven constreñidos a rectificar cuando ellos mismos sufren los efectos de ese derecho humano que ellos consideran injusto, aunque se acomode a las leyes convencionales; se ven entonces inducidos a pensar que tiene que haber un superior Juicio Divino que enmiende la injusticia humana.

Puede haber así sentencias judiciales injustas por incongruencia con el mismo derecho humano, pero no sólo sentencias, sino también leyes injustas por incongruencia con el derecho natural. Contra las sentencias

injustas puede haber lugar a su revisión por jueces superiores, pero cuando una sentencia es humanamente inapelable, o una ley no puede ser rectificada por recursos previstos en el mismo orden legal, el hombre no tiene más esperanza de justicia que la del Juicio de Dios, que no puede ser incongruente con el derecho natural ordenado por el mismo Dios. Y podemos decir que éste es propiamente «derecho» precisamente porque es el que aplica el juez divino.

Esta posible contradicción entre el derecho humano —de sentencias inapelables o leyes coactivas— nos obliga a distinguir entre la «legalidad» que es humana, y la «legitimidad», que depende del derecho natural. Ambos términos derivan de la palabra «ley», pues el derecho natural se nos presenta como ley divina.

Como adelantábamos ya en el «Prefacio», una inobservancia del derecho natural puede hallarse tan generalizada que sea casi universal, y por eso el llamado «derecho de gentes» puede ser injusto «naturalmente», a pesar de perpetuarse a lo largo de la historia. Así ocurrió con la esclavitud, que convierte a los hombres en cosas comerciables, o con la disolubilidad del matrimonio, cuya injusticia «natural» sólo la luz de la Revelación ilumina; algo parecido ocurre con la tolerancia universal de la mentira por «razón de Estado», con la conversión de la Economía en técnica de acumular riqueza por sí misma, con la competitividad comercial que daña a los más débiles, con el abuso de considerar que el dinero, cosa consumible, produce frutos, y rebajar el trabajo humano a la condición de una simple mercancía, etc. Sobre estos abusos del «derecho de gentes» hemos de volver en otras lecciones.

10. La ley natural y sus aparentes excepciones

Para terminar esta primera lección sobre los preceptos naturales de la conducta humana que el derecho humano no debe infringir, conviene aclarar esta denominación de «ley natural» que se da al conjunto de esos preceptos de origen divino necesarios para el hombre.

«Ley» equivale a «imperativo» destinado a regir la conducta. Las ciencias naturales han tomado ese término para referirse a la necesidad que impera en el mundo físico, aunque no siempre se nos aparezca con la misma exactitud que en el ámbito sideral o de la física experimental. Pero, en su sentido propio, la ley es un imperativo destinado a la libre responsabilidad del hombre; en realidad, como criterio para juzgar la conducta, y, tratándose de la «ley natural», la conducta conforme a la naturaleza humana. Sobre el contenido de esta ley hemos de tratar en estas lecciones. No se trata, pues, en nuestro caso, de una ley escrita, ni de una costumbre jurídica, sino de una que es innata en la razón espiritual del hombre, distinta del «ánima» no-espiritual de los animales.

No ha dejado de haber quienes han querido ver una cierta comunidad entre esa ley de la conducta libre del hombre y el tropismo necesario de los animales, pero eso no pasa de ser una falsa similitud, como la que puede haber en otros aspectos materiales comunes a los hombres y a los animales. En fases muy toscas del derecho humano, se ha llegado a castigar a los perros —que son los animales que parecen entenderse con los hombres— por haber mordido a alguien, pero nunca se le ha ocurrido a nadie juzgarlos «incestuosos».

La ley natural, como todas las leyes de la conducta, presupone la libertad y por eso no es de imperativos de cumplimiento materialmente necesario; pero, al mismo tiempo, esa ley, como hacen las leyes humanas, podría ella misma exceptuar su cumplimiento en determinadas circunstancias. Ha sido una antigua cuestión la de explicar cómo una ley divina puede tener excepciones, como si hubiera acepción de personas y circunstancias por parte del que impuso la ley natural. En algunos casos, la excepción puede llegar a parecer absolutamente necesaria, como sucede con la necesidad de la unión conyugal entre hermanos, en los orígenes del género humano, siendo así que el incesto es notoriamente contrario a la ley natural. Otras veces, se trata de casos extraordinarios de aparente infracción de esa ley, pero no contrarios a la voluntad del autor divino de la ley natural.

Dentro del planteamiento racional que nos hemos propuesto, estas excepciones aparentemente arbitrarias nos resultan bastante inexplicables. Dado que no las podemos explicar bien según la razón humana, quizá sea más acertada la opinión de aquellos que no ven en estos casos una excepción de la ley divina, sino una mutación de la esencia del acto por la voluntad omnipotente de Dios. Así, una mentira como la de Jacob cuando se hace pasar por Esaú ante su padre ciego Isaac, no sería una excepción al precepto divino de no mentir, sino que, por una misteriosa voluntad divina, no sería una «mentira».

Este modo de explicar la aparente excepción puede parecer menos directo que el de admitir que también la ley natural pueda tener excepciones, como reza el refrán, para las humanas, de que «la excepción hace la ley»; a pesar de ello, quizá resulta más congruente con el carácter inmutable de la ley natural. En otras palabras: es más

comprensible, en un caso concreto, el cambio contingente de la naturaleza de un acto prohibido por la ley natural, que un cambio de la naturaleza humana de la que depende esa misma ley divina: más fácil que Dios, que da el ser a todas las cosas, altere eventualmente la naturaleza de un acto concreto y no la razón invariable de la ley universal dada en la Creación. Dios creó la naturaleza como quiso, pero su ley se ajusta racionalmente a la naturaleza: su ley es buena, no porque Dios lo mande, sino porque es conforme a la Creación ordenada por Él.

II. VERDAD

1. El deber natural de adorar a Dios.—2. El error religioso.—3. Verdad y Veracidad.—4. Juramento y promesas.—5. Omisión de la Veracidad.—6. Pluralismo religioso y confesionalidad social.—7. Politeísmo, idolatría y sectas.

1. El deber natural de adorar a Dios

El primer precepto de la naturaleza humana es el de adorar a Dios rindiéndole culto. Es un deber moral general, pero, desde el punto de vista del derecho natural, tiene carácter negativo: de no impedir el cumplimiento de ese deber moral.

La razón humana reconoce que todo, empezando por el propio yo y el de los demás hombres, debe su existencia a un ser superior, único y creador; y no sólo la existencia inicial del género humano, sino la existencia actual de cada uno de los individuos, ya que sin el que es el Ser —«El que Es»— no es posible la existencia de nada.

Es la misma noción de lo natural la que, al conocer sus límites, postula la necesidad de lo sobrenatural, de un Dios que todo ha creado, mantiene y rige.

El hombre puede entender cómo ha nacido según el orden de los seres animados, pero no puede menos de

reconocer que tiene sobre ellos, y así como sobre las cosas inanimadas, una superioridad consistente en su capacidad de reflexionar sobre la realidad y adecuar libre y razonablemente su conducta a su propio fin. Puede ver así la diferencia que hay entre el *anima* vital de los animales y la espiritual que le es propia. Comprende que este alma espiritual no puede proceder de causas materiales, sino de un ser puramente espiritual del que depende la existencia de su mismo cuerpo material; que lo espiritual no puede producirse por medios meramente materiales, sin intervención sobrenatural divina, y que tal pretensión, que es la propia de la «magia», resulta evidentemente contraria a la naturaleza de las cosas. Comprende también que, así como en cuerpo material puede corromperse y desintegrarse como el cuerpo similar de los animales, ese espíritu que le anima, al no constar de partes, es incorruptible e inmortal.

De ahí que comprenda que su propia existencia no sólo depende de un Ser espiritual omnipotente, que es Dios, sino que participa de algún modo de ese mismo espíritu eterno del que depende, no sólo en su existencia corporal actual, sino en la ulterior de su propia alma inmortal.

Cómo sea este Dios del que depende no puede saberlo el hombre por su sola razón, que sólo le muestra la existencia de un Dios, pero sí comprende el hombre que el conocimiento de esa dependencia absoluta le impone un cierto deber respecto a Dios. Puede decirse así que el reconocimiento de un Dios del que todo depende es de sentido común, y que sólo por una ofuscación deliberada, como la de algunos ideólogos, puede llegarse a perder ese sentido común y espontáneo de tal reconoci-

miento, aunque sea de una manera más práctica que teóricamente clara, en tanto Dios no se revela a Sí mismo.

Es así un deber moral natural el que el hombre, reconociendo esta dependencia, sirva a Dios con su adoración y culto. La consecuencia jurídica de este deber universal es, como digo, el de no impedir que los hombres cumplan con él. No se puede exigir el cumplimiento de ese deber moral, pero sí que no se impida. Tenemos así un claro ejemplo de precepto natural negativo.

Con la adoración y el culto a Dios, los hombres acceden al ámbito divino que es el de lo absolutamente inviolable, es decir, de la «santidad», mediante un ofrecimiento de sí mismos, de sus bienes, de su actuación personal y de su misma personalidad; este ofrecimiento puede llamarse «sacrificio», pues sacrificar quiere decir ofrecer algo como consagrado a Dios, para que Dios lo acepte y santifique. Esta aspiración a la santificación mediante el propio sacrificio es propia y exclusiva de la naturaleza humana, y constituye el primer deber natural de todo hombre. Pero es igualmente natural que los hombres, conscientes de este deber, lo cumplan, no sólo individualmente, sino también de manera colectiva. Esta adoración colectiva se llama más ordinariamente «culto». Del mismo modo que la «cultura» humana radica en una conducta personal, pero se muestra como manifestación colectiva, así también el culto se nos presenta como forma de adorar a Dios colectivamente.

Así, pues, el deber natural de adorar a Dios se manifiesta también en el de que ese culto, en determinados momentos, sea colectivo y no sólo individual. La natural sociabilidad del hombre, de la que trataremos en la lección III, lleva a los hombres a reunirse para rendir ese

culto a Dios, y a esta necesidad natural corresponde la idea de la «fiesta». La fiesta es, ante todo, un espacio de tiempo cuyo fin es el culto que naturalmente debemos a nuestro Creador. El carácter natural de las fiestas se relaciona con el deber también natural del servicio a los demás, y por eso trataremos del sentido que tienen los días de fiesta a propósito del trabajo, en la lección VII.

Del reconocimiento racional de la omnipotencia del Dios al que todo hombre debe su esencia y su actual existencia depende que el dominio que Dios le ha dado sobre las cosas de la Creación, y de las que él pueda producir con su inteligencia y esfuerzo, es una forma de administración que debe cumplir con diligencia, como se explicará en la lección III, y, por igual razón, que el poder que necesariamente existe de unos hombres sobre otros es también por una delegación de aquella misma omnipotencia, de la que todo poder procede, según se explicará en la lección IV.

La conciencia racional de que todo depende de Dios es lo que llamamos «religión». Así, pues, aunque en esa conciencia pueda intervenir una creencia suprarracional, la religión es, en sí misma, un deber racional y el primer precepto del derecho natural. La negación de la divinidad se ha dado en determinados ideólogos, a lo largo de los siglos, y, en realidad, procede de una falsa identificación de un Dios espiritual con la materia creada por Dios, por lo que equivale a una actitud religiosa frente a la Naturaleza, por más que se llegue, a veces, a negar la existencia de la naturaleza de las cosas, pues el admitirla induce a pensar que las cosas no existen por ellas mismas, sino por un ente del que dependen. El sentido común, por el contrario, reconoce que las cosas materiales son como son, y que pueden distinguirse por la natu-

raleza propia de cada una, con lo que admite la existencia de una Naturaleza total que no puede existir por sí misma, sino que nos viene dada por un ser inteligente e omnipotente, que es Dios. Así se explica que se nos presente como un orden total, que incluso impresiona nuestra sensibilidad estética, como un *cosmos* o *mundus,* términos en los que se implica una admiración de belleza. Esto es algo universal y también de sentido común.

2. El error religioso

La posibilidad de que haya discrepancias en la conciencia religiosa presupone que se da el error religioso. Habiendo un solo Dios y una Verdad también única, pues en Dios no cabe el error, los hombres sí podemos incurrir en error acerca de cómo es este Dios y su Verdad. Así, aunque todas las conciencias religiosas merecen respeto, no equivale esto a decir que todas «estén en la Verdad».

Resulta por ello necesario admitir que debe tolerarse que exista el error religioso como algo de lo que la naturaleza humana no se ve exenta, como también se ha dado siempre y se da el error científico. La tolerancia del error religioso, sin embargo, no implica que no haya un deber natural de procurar persuadir de la Verdad a los que profesan un error.

La corrección racional y pacífica del que está en el error es así un deber de derecho natural, de efectos negativos: de no impedir la corrección del error. Es más: lo que sería contrario al derecho natural sería la abstención de ayudar con la luz de la Verdad al que se halla en el error, cuando quiere seguir en él, pues la pertinacia del

error depende ya de la voluntad y no de la razón, y lo que la naturaleza de la conciencia religiosa exige no es violentar la voluntad contraria, sino iluminar razonable y oportunamente las conciencias para disipar el error religioso en que aquéllas pueden hallarse.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos: qué sea la Verdad.

3. Verdad y veracidad

La Verdad es precisamente lo que Dios ha revelado a los hombres, y no debe confundirse con la Objetividad que puede alcanzar la Ciencia. La Verdad es imperceptible para nuestros sentidos, en tanto la Ciencia depende de ellos. La Verdad, precisamente por ser revelada, es permanente, y la Ciencia, en cambio, progresa por su constante revisión crítica. Así, una ciencia que prescinde de la Revelación viene a prescindir de la Verdad. Pero la Objetividad perfecta no puede estar en contradicción con la Verdad.

Cuando, en el uso ordinario, se habla de lo verdadero en relación con hechos humanos o datos de la Ciencia, nos referimos a la Veracidad, que sí es un imperativo de la Verdad revelada: consiste en no mentir, en no decir algo contra la propia conciencia, pero es posible que, sin contrariar la propia conciencia, los hombres incurran en declaraciones contradictorias.

Quiere esto decir que un imperativo natural es el de cumplir con la Verdad no incurriendo en falsedad por contradicción con la propia conciencia.

Dios es la Verdad porque el error no es posible en Dios, pero la Verdad de Dios se manifiesta a los hombres mediante la Palabra. Si las palabras de los hombres, que pueden ser erróneas, deben, por derecho natural, ser siempre veraces, la Palabra de Dios, es decir, su Revelación, es la misma Verdad: las palabras humanas deben ser veraces pero la Palabra de Dios es la Verdad. No basta que el hombre hable en conciencia para que diga la Verdad, sino que se requiere para ello que su conciencia está iluminada por la Revelación, y sólo así su veracidad puede reflejar la Verdad de Dios.

En consecuencia, la diversidad de religiones se debe a un defecto humano que es la ignorancia más o menos grave de la Revelación. Pero siendo natural este defecto humano, el error religioso debe ser socialmente tolerado, por derecho natural. La libertad religiosa, contando con la posibilidad del error, debe entenderse como libertad para buscar la luz de la Revelación y para ayudar a que otros la encuentren. Comprende así la libertad de creencia y la libertad de corregir la creencia errónea. También la libertad de andar por la calle comprende la de advertir a los demás del peligro de no acomodarse al orden convencional del tráfico viario.

4. Juramento y promesas

La vinculación de la Verdad divina y de la Veracidad humana se expresa muy claramente con la forma, universalmente reconocida y practicada, del «juramento».

Jurar es poner a Dios por testigo y juez de una propia declaración. Ésta puede ser promisoria, cuando se declara la voluntad de una conducta futura, o aseverativa,

cuando se hace una afirmación de algo pasado o presente. En estos casos, el hombre pone de manifiesto su voluntad de que su palabra sea veraz, y se somete a las consecuencias de que no lo sea, es decir, del perjurio. Como declaración humana que siempre es, no deja de ser falible, pero lo que con el juramento se quiere afirmar es la Veracidad.

En realidad, la palabra humana, por derecho natural, debe ser siempre veraz, tanto cuando afirma un hecho como cuando se promete hacer algo. La palabra de un hombre honrado no necesita ese complemento del juramento, y decimos que un hombre «es de palabra» cuando cumple sus promesas. El derecho histórico y actual nos presenta diversas modalidades de promesas, y todo el régimen de los contratos y de convenciones jurídicas de cualquier otro tipo se funda en la lealtad a la palabra dada, que es propiamente lo que en latín se llama *fides,* es decir, fidelidad a la palabra dada. Esta lealtad a la palabra dada es la que determina la confianza o *fiducia* de las otras personas que esperan el cumplimiento de lo prometido. En la costumbre de algunos pueblos no suele darse valor a las promesas verbales y se exige, para que realmente vinculen al que las hace, que consten por escrito o ante testigos. Del mismo modo, se puede exigir a veces que las promesas queden confirmadas mediante un juramento. Estas tradiciones son especiales, y muestran una cierta debilidad de la lealtad de la palabra dada sin formalidades. El juramento puede tener razón de ser cuando la promesa es de algún modo sagrada; pero es contrario al derecho natural, no sólo el perjurio, que es excepcionalmente grave, sino también el abuso o uso innecesario del juramento. Es contrario al derecho natural por cuanto, sin una razón que lo justifique, viene a debilitar la confianza en la Veracidad de la palabra que

exige el derecho natural. Por esta misma razón, el abuso muy difundido por la burocracia de exigir, para ciertos trámites administrativos, las llamadas «declaraciones juradas» ha contribuido a desvirtuar la virtud del juramento.

Las palabras que no son veraces, no sólo van en contra de la Moral, sino que también los derechos positivos las sancionan como injustas, exigiéndose la correspondiente indemnización, o, a veces, incluso una pena de otro tipo.

Desde el punto de vista moral, la no-veracidad consciente debe entenderse en el sentido de una expresión de voluntad destinada a engañar a otro, es decir, la mentira. La modalidad más grave de la mentira, aparte el perjurio, es la de aquella mentira que perjudica personalmente a otra persona, es decir, la «calumnia». No se trata ya de la palabra que atenta contra la intimidad de las personas —tema éste de la intimidad que veremos en la lección V—, sino de la mentira que atenta a la reputación de otra persona, y, de manera especialmente grave, cuando se profiera tal mentira en función de testimonio ante el juez.

5. Omisión de la veracidad

Por lo demás, sólo hay mentira cuando se da esa intención y no cuando es una palabra que convencionalmente se entiende no tener tal intención, como cuando se trata de fórmulas de cortesía o de posible excusa, o, como decimos los juristas, *iocandi causa,* es decir, en broma, a la que puede equipararse la exageración de la propaganda comercial. No puede hablarse en estos casos de mentira propiamente dicha.

Aunque la mentira suele considerarse como una falsedad personal, no quiere esto decir que deje de ser mentira la que profiere el gobernante por considerarla necesaria para defender su posición de poder dentro de la comunidad; es todavía más grave que la de una persona individual, pues son más las víctimas de tal mentira.

Hay, excepcionalmente, una falsedad de palabra que es lícita, cuando un abogado defiende al reo de un proceso criminal. La exigencia de Veracidad cede en este caso ante la exigencia de liberar de la pena correspondiente al delito realmente cometido y conocido por el abogado defensor. En este caso sucede algo parecido a lo que decíamos en la lección I (núm. 10) acerca de las aparentes excepciones de la ley natural: no se trata de una excepción del deber de no mentir, sino de la consideración, socialmente convenida en este caso, de que lo que el abogado defensor dice por favorecer a su defendido no es una «mentira». Esto es así porque, si se exigiera del abogado decir lo que conoce, se haría imposible la defensa del reo y, en consecuencia, el juicio, que presupone necesariamente la contradicción dialéctica entre la acusación y la defensa, lo que sería contrario al derecho natural, que exige, para castigar las conductas delictivas, un procedimiento en el que se distinga claramente la función del acusador, la del defensor, la de los testigos (en el caso de que haya lugar a la prueba testifical) y la del juez imparcial. Porque, por derecho natural, no se puede castigar al reo en tanto el juez no se cerciore mediante las pruebas de la objetividad del delito imputado; hasta este momento, las sospechas de delito pueden dar lugar a medidas cautelares, pero se debe favorecer al reo con la suposición de su inocencia; hablamos de suposición, y no (como se dice corrientemente) de «presunción», pues ésta sólo se da cuando hay ya un hecho probado del que

depende razonablemente el otro que se presume, y, en el caso del reo, todavía no hay ningún acto suyo probado del que se puede «presumir» nada. Pero el abogado defensor no se limita a rebatir las pruebas de la acusación, sino que debe argumentar en favor de la inocencia de su cliente y, eventualmente, debe hacer valer las posibles circunstancias atenuantes que rebajen la condena legal. Así, pues, la omisión de la veracidad por quien «representa» la defensa del reo es lícita.

Tampoco el mismo reo tiene el deber moral de declarar en contra de sí mismo; pero este principio tiene un alcance más allá del campo del derecho penal. Como principio general, no se puede exigir de nadie que haga una declaración en propio perjuicio. La Administración exige, a veces, declaraciones que pueden tener efectos perjudiciales para el que les hace, y le amenaza con una sanción por no hacerlas; de ese modo induce a que el declarante falte a la Veracidad. En estos casos, como tal exigencia coactiva es contraria al derecho natural, la no-veracidad del declarante no puede ser considerada como contraria a ese derecho. Es un caso más del principio natural de que nadie debe verse forzado a declarar en propio perjuicio.

Por este mismo principio, también es contraria al derecho natural la exigencia de una declaración sobre la propia creencia religiosa. En efecto, incluso en una sociedad con pluralismo religioso, la constancia pública de la propia religión puede tener consecuencias desfavorables, aparte de que la libertad de las conciencias permite que una persona pueda cambiar su situación religiosa a pesar de lo declarado, que dejaría entonces de ser una palabra veraz.

6. PLURALISMO RELIGIOSO Y CONFESIONALIDAD SOCIAL

Como el deber natural de adorar a Dios y rendirle culto defendido por el derecho es de carácter moral y, en consecuencia, depende de la conciencia individual, se sigue de ahí que debe respetarse el modo en que cada uno adora a Dios y le rinde culto, o no. En este sentido, es de derecho natural el no impedir la libertad de las conciencias respecto a ese modo de cumplir el deber moral primario de adorar a Dios, es decir, la propia religión.

Puede darse, sin embargo, que, por razones de tradición histórica, una comunidad humana adopte colectivamente una determinada religión y la incorpore a su existencia comunitaria, como algo constitutivo y esencial de su identidad histórica. Esta confesionalidad pública de la colectividad no es contraria al derecho natural, aunque indirectamente influya en la formación de las conciencias, por la educación, la presión social del respeto por lo comúnmente establecido, etc. En estos casos, la razón natural no exige más que el respeto de las conciencias que pueden discrepar de la religión oficialmente adoptada, y el permiso de rendir culto a Dios de otro modo, aunque se pueda impedir algunas manifestaciones públicas de religiones minoritarias que vengan a perturbar, por la apariencia de un pluralismo religioso oficial, la integridad de la confesionalidad religiosa que una comunidad ha adoptado como elemento esencial de su propia identidad. Salvando las distancias, esta situación de una comunidad social es similar a la de una familia que practica una determinada religión, pero respeta la conciencia religiosa distinta de alguien que se hospeda en su hogar.

El «pluralismo religioso», como principio, presupone que una comunidad no ha adoptado como esencial una determinada religión. Esta situación se impone prácticamente en aquellos países en que conviven varias religiones que deben ser igualmente respetadas, sin preferencia pública por ninguna de ellas. Pero este principio queda deteriorado cuando tal comunidad funda su respeto a religiones distintas por creer que la religión es una cuestión de mero sentimiento individual, y que resulta imposible su identificación con la Verdad. Este agnosticismo es contrario al derecho natural, pues viene a negar positivamente la Verdad del Ser divino. Una cosa es que se respete las diferencias que pueden existir en la adoración a Dios y otra muy distinta es la exclusión de las creencias religiosas por indeterminación de la Verdad como algo inexistente o inaccesible.

7. POLÍTEISMO, IDOLATRÍA Y SECTAS

El agnosticismo religioso, que supone una renuncia a la Verdad, puede compararse con el politeísmo, es decir, la religión que rinde culto a varios dioses. Es contrario a la razón natural porque, si por la razón se llega a la evidencia de que existe un Dios creador y omnipotente, este Dios debe ser único, pues su pluralidad sería incompatible con su omnipotencia. De hecho, la concurrencia de religiones con divinidades distintas puede ser la causa de la acumulación politeísta, y de la confusión de religiones en un mismo individuo. Por lo demás, el mismo agnosticismo, al crear un vacío espiritual, suele llenarlo con fantasías personales de carácter gnóstico.

A su vez, el politeísmo, al prescindir de la identidad de Dios, suele degenerar en una adoración de objetos o de signos múltiples a los que se rinde directamente un culto que no se puede rendir a un Dios único. Esto explica la proliferación de las prácticas mágicas y supersticiones de todo tipo en las sociedades agnósticas. De este modo, tanto el politeísmo como la idolatría son incompatibles con el deber de adorar a un Dios único y verdadero, por lo que son contrarias al derecho natural. Son algo contrario a la razón y por ello no es concebible que una conciencia sana pretenda que se respeten estas formas degeneradas de religión.

Otro tipo de degeneración religiosa contraria a la razón es la de ciertas desviaciones aberrantes de una determinada tradición religiosa, que llamamos «sectas». La diferencia entre «secta» y «religión» puede, sin embargo, resultar, a veces, dudosa, pues algunas religiones proceden por desviación de otras. Así, en último término, hay que acudir a criterios extrínsecos para distinguirlas, como puede ser el de la no-clandestinidad, necesaria en una sociedad que respeta las conciencias, la no contaminación con fines de dominio social o económico extraños al deber de adorar a Dios y rendirle culto, el decoro de sus manifestaciones; incluso, en último término, el dato de la cantidad, es decir, del número de sus seguidores cuyas conciencias pueden llegar a exigir un respeto social, a pesar del error religioso que profesan.

III. PATRIMONIO

1. Dominio colectivo y posesión particular.—2. Administración de los bienes distribuidos.—3. Las preferencias jurídicas.—4. El comercio.—5. Contratación.—6. «No hurtar».—7. La herencia.—8. El abuso de la riqueza.—9. Defensa de los bienes naturales.—10. Comunidad y sociedad.—11. Pueblo y suelo.—12. Subsidiariedad de la escala comunitaria.—13. Solidaridad popular.—14. Relaciones societarias entre comunidades distintas.—15. El orden mundial.

1. Dominio colectivo y posesión particular

El hombre está dotado por naturaleza de un alma espiritual que le coloca como «señor» de todo el resto del mundo en que se halla, empezando por el suelo de la tierra. Todas las cosas sirven así para la vida del hombre: constituyen su patrimonio. Esta posición de señorío patrimonial sobre las cosas no es originariamente individual, sino colectiva: es todo el género humano el «señor» del resto de la Naturaleza creada por Dios. Este origen colectivo del dominio sobre las cosas es el primer principio natural del uso de éstas conforme a la naturaleza, y no puede quedar suprimido por una distribución, que también es natural, entre los hombres, sea por grupos, sea individualmente.

En efecto, hay muchas cosas de las que sólo es posible hacer un uso individual, como ocurre, ante todo, con las cosas que son consumibles por su naturaleza, y cuyo uso

no puede ser compartido, sino que ha de ser necesariamente individual. Así ocurre, ante todo, con el uso consuntivo de lo que el hombre necesita ingerir para su manutención; respecto a estos alimentos, puede haber una distribución por grupos humanos mayores o menores, pero lo que cada individuo ha de consumir, eso no puede ser participado, sino sólo repartido. Los juristas sabemos que las cosas consumibles son divisibles porque se consideran por cantidad, y toda cantidad es aritméticamente divisible; pero el consumo mismo material de las cosas consumibles, como son los alimentos, es siempre un acto exclusivamente individual; aunque pueda realizarse en grupo, cada individuo del grupo consume en exclusiva su ración.

Esta naturaleza de la consumición individual de una necesidad natural tan originaria como es la manutención determina la necesidad de una cierta distribución de las cosas, de las que derivan convencionalmente preferencias personales sobre ellas.

Lo más opuesto a la consumibilidad de estas cosas necesarias para la vida es la permanencia inconsumible de la tierra que produce aquellas cosas consumibles; pero, para un razonable aprovechamiento de la tierra que las produce, es natural que la misma tierra, el suelo que los hombres pisan, sea en cierto modo distribuido. Esta distribución, sin embargo, no se hace primeramente por individuos, sino por grupos humanos que cooperan para el mejor rendimiento de la tierra. De esta distribución de la tierra depende la idea de apropiación del espacio por un determinado grupo humano y luego, en parte, individualmente. De ahí el concepto jurídico de propiedad, que, en su forma más aparente, es un estable-

cimiento permanente, aunque no inmutable, que se llama «posesión».

El asentamiento en una determinada porción del suelo favorece la constitución de los habitáculos, lo que sólo en el suelo puede hacerse, y, en especial, los destinados al uso exclusivo de una familia, que es el menor de los grupos humanos, pero el más natural, y necesario para la supervivencia. Este habitáculo familiar se llama «hogar» precisamente porque, gracias al fuego y en torno a él, puede el grupo familiar preparar su propia manutención y defenderse del frío. En esa imagen vemos concretada la atribución de un suelo con la consumición individual de alimentos distribuida entre los que forman la familia: es la imagen de la auténtica «economía», es decir, de distribución racional *(nomos* en griego) dentro de la sede de un hogar o casa *(oikos* en griego).

2. Administración de los bienes distribuidos

Como se ha dicho, esta distribución de la tierra se hace originariamente por grupos humanos, más o menos grandes, pero puede llegar a hacerse por individuos. Aunque esta atribución individual de la propiedad dista ya bastante de la relación originaria entre el suelo y sus productos necesarios para la manutención, no deja de ser natural. Pero, en todo caso, sea cual sea la distribución de la posesión, es siempre válido aquel principio natural de que la tierra distribuida debe seguir sirviendo al género humano en su totalidad. Esto quiere decir que, por derecho natural, los poseedores, colectivos o individuales, de la tierra son administradores de ella, que pueden usar de ella en su propio provecho, pero no pueden

hacerlo en perjuicio de la comunidad humana a que pertenecen, incluso a la universal, a la que originariamente fue dada la totalidad de la tierra.

La propiedad de una porción de tierra consiste en la plena disposibilidad de ella por el poseedor, y de ahí que éste se encuentre socialmente defendido en determinadas preferencias derivadas de la atribución de aquel suelo.

De esa propiedad radical del suelo deriva la de todas las demás cosas cuya pertenencia personal se establece según un orden convencional. Pero, en todo caso, aquella atribución comunitaria de la tierra al género humano y no a grupos o individuos particularmente hace que éstos sean siempre como administradores de un patrimonio que debe mantenerse al servicio de todos, por lo que las preferencias convencionalmente establecidas sobre bienes concretos implican también deberes del grupo o individuo propietario. Si se habla de «patrimonio» es porque, en la concepción romana de la que deriva el término de esta administración de los bienes, se considera protagonista al varón, padre de una familia, del mismo modo que con la palabra «matrimonio» se reconoce el protagonismo de la madre dentro del hogar, o incluso para la administración de bienes dentro de ese ámbito doméstico.

3. Las preferencias jurídicas

Todo el ordenamiento jurídico humano consiste en una serie de preferencias sobre las cosas distribuidas entre los que poseen partes del suelo; la protección social de estas preferencias corresponde al deber de respetarlas

conforme a un régimen convencionalmente establecido. En este sentido, el propietario puede exigir de los demás que se le respeten estas preferencias. Pero no por ello deja de ser un administrador que no puede abusar de su posición preferente. Por eso se dice que la propiedad es de derecho natural «secundario», pues siendo natural la constitución de esas preferencias posesorias, no por eso deja de existir eminentemente la atribución originaria del suelo a todos los hombres.

De hecho, esta apropiación del suelo y el régimen convencional de las respectivas preferencias se constituye por un acto colectivo de un grupo supra-familiar. De este modo, entre la totalidad del género humano y el individuo o grupo mínimo que posee persiste la relación de dominio eminente, lo que no deja de tener relevancia para el orden total, supranacional, de la tierra, como veremos más adelante.

4. El comercio

Del aprovechamiento originario del suelo derivan múltiples relaciones jurídicas que dejan de tener una vinculación directa con el suelo. En este sentido, es de importancia decisiva la aparición del dinero.

En efecto, el primitivo intercambio de productos de la tierra, entre los propietarios de ella, o de las cosas que resultan de la transformación de aquellos productos por la industria del hombre, se ve generalmente sustituido desde muy antiguo por el acto de reducir el valor de esas cosas a cantidades de metal, que, acuñadas para determinar su valor en el intercambio comercial, son el «dinero», que se llama así por ser el «denario» una moneda romana.

El dinero, como esos productos para cuya estimación sirve, es también consumible, pero no ya materialmente consumible, como son los alimentos, sino tan sólo jurídicamente consumible, pues su destino es el dejar de tenerlo, es decir, gastarlo, y generalmente a cambio de otra cosa consumible, o no consumible como es el suelo; en este último caso, el dinero sirve para aumentar el patrimonio.

Con el dinero surge el tráfico comercial propiamente dicho, es decir, el intercambio de «mercancías» por la mediación de su estimación en dinero. Como cosa consumible que es, el dinero no puede estar destinado a producir nada, pues se consume a su primer uso. No es, como la tierra, la productora natural de bienes, sino tan sólo un instrumento de cambio, que se pierde al hacer uso de él; por ello mismo, el dinero se convierte fácilmente en algo puramente aritmético y convencional, en un signo de valor.

Dada la importancia del dinero, el derecho tiende a desvincularse de la posesión del suelo y a engendrar relaciones de deudas entre las personas. Se trata también de preferencias, aunque de crédito, socialmente exigibles. La constitución de estas relaciones de deuda reconocidas por el derecho humano es también de derecho natural, dentro siempre de los límites fijados por el mismo derecho humano.

El conjunto de preferencias de crédito en que consiste el comercio de mercancías se centra en ese encuentro de oferta y demanda de lo comerciable que se sigue llamando «mercado», por haber sido éste el lugar de las agrupaciones humanas en el que se realizaba tal encuentro para el intercambio.

En principio, la llamada «libertad de mercado» es natural, pero el bien común puede requerir ciertas limitaciones, de modo que no cabe afirmar sin restricciones que el «libre comercio» sea de derecho natural. En primer lugar, porque no todos los bienes deben considerarse absolutamente comerciables; por ejemplo, las armas u otras cosas que pueden resultar nocivas, cuyo comercio debe ser controlado por la potestad del que tiene a su cargo la defensa del bien común. Pero también resultan naturales, en muchos casos, las limitaciones que tienden a favorecer la producción dentro de un determinado territorio, en defensa de la comunidad que lo ocupa, aunque la infracción por «contrabando» de productos no-nocivos, no sea inmoral. El interés que suelen tener los consumidores puede hallarse a veces en contradicción con el interés de los productores del mismo territorio. En tales casos de conflicto debe tenerse en cuenta que el empobrecimiento de los productores no-especuladores es más perjudicial para la comunidad que las restricciones del consumo, y que, además, aquel empobrecimiento acaba por reducir la capacidad de adquisición de los consumidores. Es más, el aumento del consumo más allá de las necesidades naturales es ya un abuso, en tanto el mantenimiento de la producción para favorecer la contratación laboral y evitar el paro es siempre en favor del bien común.

La libertad absoluta de mercado tiende a potenciar a prepotentes productores supraterritoriales, en perjuicio de la población consumidora, no sólo por la desocupación laboral, sino también por el deterioro social que causa el exceso de consumo. De esto hemos de volver a tratar en el capítulo VII (núm. 4), a propósito del trabajo y de la empresa.

5. CONTRATACIÓN

Dentro de estos actos por los que se crean deudas, tienen especial importancia aquellos por los que voluntariamente se constituye un deber de «obligación» de un deudor a favor de un acreedor, al que se reconoce la preferencia de poder exigir el cumplimento de la obligación a costa de los bienes en propiedad del deudor.

La obligación contraída por una persona implica la promesa de su cumplimiento, y por eso la exigencia socialmente establecida para cumplir lo prometido es de derecho natural, como se ha dicho en la lección II (número 4).

A propósito de este deber natural de cumplir lo convenido suele aducirse el dicho de «*pacta sunt servanda*», en el que se ha venido a confundir el «pacto» con cualquier tipo de convenio de obligación, siendo así que el pacto, en rigor, puede modificar una obligación pero no causarla.

Cuando las obligaciones cuyo cumplimiento se ha prometido son convenidas como recíprocas se habla propiamente de «contratos». Así pues, la contratación comercial es de derecho natural, dentro de los límites del derecho humano, que puede establecerlos sin infringir por ello los preceptos naturales.

Los contratos admitidos por el ordenamiento civil pueden ser muy variados, pero cabe distinguir tres esquemas fundamentales, que, a veces, pueden combinarse.

a) En primer lugar, puede servir el contrato para intercambiar servicios consistentes en entregas de cosas o

de dinero, o de prestaciones de otro tipo, con cierta igualdad en el valor de las obligaciones recíprocas.

b) En segundo lugar, puede consistir el contrato en poner en común bienes no-consumibles o aportar trabajo, con el fin de obtener un rendimiento de ganancias y servicios común. Es el llamado contrato de sociedad, del que hemos de volver a hablar, a propósito de las llamadas «personas jurídicas», en la lección V (núm. 2).

c) En tercer lugar, el contrato puede ser de sustitución de una persona que manda a otra realizar algún acto jurídico, con obligación de indemnizarle por los gastos de la gestión, y, por parte del que acepta el encargo, de cumplirlo conforme a las instrucciones recibidas. De este contrato de mandato también hemos de volver a hablar en la lección V (núm. 3), a propósito de la «representación».

6. «NO HURTAR»

El respeto a las preferencias patrimoniales establecidas por el derecho humano es, pues, de derecho natural, y puede concretarse en el precepto divino de no hurtar los bienes ajenos, o, según el lenguaje más popular, el precepto de no «robar», aunque este término tiene un sentido jurídico más restringido, como de hurto más grave. Pero el mismo término «hurtar» puede valer para designar cualquier acto por el que se lesiona injustamente una preferencia patrimonial ajena; no se reduce a la sustracción de bienes muebles ajenos, sino a toda lesión patrimonial contra derecho.

En primer lugar, la ley natural prohíbe sustraer o dañar bienes de cualquier clase que otro posee conforme

a derecho, o traspasar los límites del suelo que le ha sido atribuido; pero en ese precepto de «no hurtar» puede entrar cualquier acto que perjudique las preferencias patrimoniales ajenas, y, por ello, el mismo incumplimiento de las obligaciones, es decir, las deudas.

Cualquier infracción de los deberes contraídos puede calificarse de «fraude» y quedar comprendido en ese concepto moral de «hurto». Así, aunque se distinga en el orden civil, la sustracción de algo, su no devolución por parte de aquel en cuyas manos se confió el guardarlo, o la falta de entrega cuando ésta fue prometida o contratada, en todos estos casos, se da una lesión en las preferencias patrimoniales ajenas, y puede hablarse de infracción del deber natural de «no hurtar».

Invocar el derecho natural como fundamento de la propiedad privada no es correcto si no se tiene en cuenta, no sólo que tal precepto consiste en una prohibición, no en una afirmación, sino que no se reduce a la propiedad, sino a cualquier tipo de preferencia patrimonial fundada en el derecho humano. Es éste de no hurtar un precepto, como todos los naturales, que impone un deber, pero un deber positivo, en el sentido, que venimos viendo, de un deber cuyo cumplimiento es socialmente exigible, incluso mediante la amenaza legal de sanciones penales, aparte del eventual deber de restitución patrimonial.

Sin el establecimiento social de esta defensa de las preferencias establecidas, no es concebible un orden jurídico, ni, por ello, una sociedad ordenada. En este sentido, un régimen de preferencias patrimoniales es siempre de derecho natural, pues viene exigido por la naturaleza de la convivencia social, que es ella misma de derecho natu-

ral, y es la que da al hombre la personalidad, como explicaremos en la lección V (núm. 1).

El ordenamiento civil suele considerar estas posiciones patrimoniales como facultades de exigir algo de otras personas: como «derechos» que tienen las personas a que se respeten tales preferencias concedidas por el derecho humano. Desde el punto de vista del derecho natural, en cambio, se trata de deberes naturales concretados por el derecho humano, que exige su cumplimiento. Así, como hemos dicho, el «derecho» natural del propietario no es más que un reflejo humano del precepto divino de «no hurtar». Lo que para el derecho civil es el anverso, para el derecho natural no es más que el reverso de lo mismo. Y, siendo la propiedad una modalidad de administración de los bienes atribuidos a una persona, se comprende que la propiedad implica también deberes de ésta, y se explica mejor el «abuso del derecho» como exceso del administrador respecto a los bienes que una persona tiene atribuidos.

7. La herencia

Como resultado de la administración de las preferencias jurídicas que puede tener un propietario, puede éste constituir el conjunto de bienes materiales que llamamos patrimonio. También la tenencia de un patrimonio individual es de derecho natural secundario, como la misma propiedad del suelo; aunque puede no haber en tal patrimonio ninguna preferencia sobre una porción de tierra, no deja por ello de ser como derivación de aquella originaria propiedad del suelo.

Si consideramos la propiedad del hogar, es de derecho natural que el propietario, en previsión de su muerte, dé un destino a esa preferencia real, generalmente a favor de alguna de las personas que constituyen su familia. Pero esta previsión puede extenderse a todo el patrimonio, aunque no contenga nada de suelo.

Esta continuidad patrimonial, prevista para después de la muerte, es la herencia.

Es congruente con la naturaleza humana que quien pueda disponer en vida de su propio patrimonio, pueda también disponer de él para después de su muerte, pues la constitución de un patrimonio, no sólo se destina a procurar la propia seguridad, sino la de otras personas, en especial, las de la familia, respecto a la cual existe cierto deber de previsión. En atención a este deber natural, el derecho humano impone a veces ciertos límites a la facultad de disponer a favor de personas ajenas a la familia. La facultad de disponer de lo propio no es más que el reflejo del deber de no impedir la generosidad patrimonial, que puede darse en vida, en forma de donación, o para después de la muerte, en favor de personas respecto a las cuales no existe un deber de previsión patrimonial. Se combinan así el deber negativo de no impedir la libre disposición desinteresada de los propios bienes con el deber, que el ordenamiento civil puede convertir en positivo, de reservar parte de los bienes a la atención de la previsión familiar. La armonización de ambos deberes depende del criterio que inspire los ordenamientos civiles, y las diferencias no son relevantes para el derecho natural. Lo único que puede ser contrario al derecho natural es el impedir la facultad de disponer de los propios bienes, sea en vida del donante, sea para después de la muerte del disponente que hace testamento para dis-

poner de la herencia de su patrimonio, aunque tampoco sea contra el derecho natural el reservar legalmente una parte determinada de aquél a los familiares del difunto.

8. El abuso de la riqueza

No es contrario al derecho natural que unas personas hereden o ellas mismas adquieran lícitamente un patrimonio mayor que otras, pero sí lo es el abuso de la riqueza acumulada. Este abuso se da cuando se desvirtúa el fin natural de los bienes, que es el de atender y mejorar la posición personal y familiar, o también la de otras personas menos favorecidas, o cuando se adquieren los bienes por mera codicia de atesorarlos, por jactancia o por pretensión de utilizarlos como instrumento de poder. El límite que separa este abuso del simple exceso del deber moral de austeridad es difícil de determinar. En algunos momentos históricos, algún pueblo ha querido conservar la austeridad tradicional de sus mayores mediante leyes represivas del lujo, prohibiendo incluso las liberalidades que parecían excesivas y podían ser causa de prepotencia política de los más ricos. Pero, en todo caso, es congruente con el derecho natural que se cargue sobre los patrimonios que pueden dar lugar a estos abusos una mayor contribución para el sostenimiento de las necesidades sociales de la comunidad a que pertenecen los poseedores de tales patrimonios. En este sentido, la mayor imposición fiscal sobre el lujo es del todo conforme al derecho natural.

Aunque la desigualdad, incluso notable, en la riqueza sea natural, también lo es que la comunidad trate de evitar el abuso de la riqueza: aquélla es natural para los indi-

viduos, pero esto otro es natural para el grupo social, en virtud de la solidaridad que es esencial para que exista una comunidad propiamente dicha. La prudencia del que tiene a su cargo el gobierno de la comunidad es la que debe coordinar estas dos exigencias, teniendo en cuenta que, aunque los intereses particulares y los sociales pueden ser contradictorios, el bien de unos y otros es el mismo, pues en el bien no puede haber contradicción.

9. Defensa de los bienes naturales

Un abuso del «señorío» de las cosas puede darse también respecto, no al propio patrimonio, sino respecto a las cosas que no se hallan atribuidas particularmente. En efecto, se habla, en este sentido, de que la «Naturaleza», como conjunto de bienes comunes, debe ser jurídicamente defendida frente al abuso de lo que es común por parte de particulares o también de ciertos grupos sociales, ya que los hombres deben considerarse siempre como administradores de los bienes de la «Naturaleza» que Dios puso bajo su dominio.

Sólo desde este punto de vista del dominio natural puede entenderse lo que la Ecología de nuestros días trata de defender. Por ejemplo, no se debe impedir como algo contrario al derecho natural que los hombres cacen animales. En primer lugar, es necesario para su manutención, otras veces, para defenderse de los animales, para abrigarse con sus pieles, para la producción de cosas útiles, para mejorar la existencia humana, etc.; incluso como modalidad deportiva. Pero también es conforme al derecho natural que se establezcan límites para conservar el género de animales útiles, que deben seguir

sirviendo a las futuras generaciones. Sin embargo, no debe olvidarse que el hombre no tiene por qué esforzarse en conservar animales que pueden resultar nocivos, ni tampoco aquellos que por los mismos condicionamientos naturales pueden llegar a desaparecer sin depredación humana. En este sentido, nadie puede pensar que la desaparición de animales como el mamut fue contra el derecho natural, y tampoco ningún ecologista sensato se atrevería a impedir la desaparición de los mosquitos o de las víboras.

Por lo demás, el deber de conservar los animales útiles en la medida de asegurar su aprovechamiento por los hombres del futuro está en relación con el exceso del lujo al que acabamos de referirnos. La caza deportiva, dentro de ciertos límites, como decimos, no es contraria al derecho natural, aunque no siempre sea estrictamente necesaria, pero la depredación con fines de pura exhibición sí es contraria al derecho natural. Así, por ejemplo, nada más natural que, en países fríos, los hombres aprovechen las pieles de ciertos animales para abrigarse, no ya que, por puro lujo, se mate animales menos abundantes para revestirse con sus pieles sin necesidad, por pura exhibición de lujo. Pero la limitación natural de este abuso depende del abuso del lujo más que de la defensa de tales animales: el mal está en la conducta humana y no en el hecho muchas veces natural de la extinción de ciertos géneros de animales; éste debe ser el punto de vista para la prudencia del orden civil humano.

Esto que decimos sobre los animales debe extenderse a las demás cosas de que se vale el hombre para mantener y mejorar su existencia; porque sólo por confusión conceptual pretenden algunos decir que los animales (quizá no todos) ocupan una posición intermedia entre

las personas y las cosas. El desarrollo técnico es siempre algo artificial, aunque es propio de la naturaleza del hombre, cuyo mismo espíritu le impulsa a tal desarrollo. Pero éste no es un bien absoluto, pues deja de ser natural cuando causa un deterioro empobrecedor de los recursos naturales de los que depende la existencia humana. Y aquí el interés del productor, que busca su propio enriquecimiento puede entrar en conflicto con el bien de la comunidad cuya existencia se deteriora, y que debe ser preferentemente defendido. Así, por ejemplo, la instalación de una industria que deteriora el uso del agua de un río y la pesca que procuraba este río, debe ceder, sean cuales sean las consecuencias para el proyectado desarrollo técnico, ante las necesidades más elementales y comunes de la población que padece el deterioro del río.

No exactamente igual es el caso del posible deterioro estético del lugar en que se instala una industria u obra de otro tipo, pues la complacencia estética, con ser muy apreciable, no es tan necesaria para la existencia humana. Puede ser relevante en aquellos casos en los que no se trata de simple deterioro estético, sino de los efectos económicos que éste puede causar por la disminución del valor del terreno afectado. La prudencia del gobernante debe sopesar las ventajas e inconvenientes de la proyectada instalación y obra, como ocurre en todos los casos de expropiación forzosa, en la que el conflicto de intereses debe resolverse en atención al mayor bien común. Es claro, por ejemplo, que la construcción de un embalse necesario, una carretera o un puente es siempre preferente, en tanto la instalación de una fábrica cuyos humos deterioran una zona residencial o turística, aunque suponga un desarrollo económico, viene a perjudicar el bien común, que es siempre el defendido por el derecho natural. En la consideración de este tipo de conflictos

entre desarrollo industrial y bienestar humano, hay que tener siempre en cuenta que lo local debe ser favorecido, ya que las ventajas del desarrollo no afectan siempre a la población local, aunque puedan servir a la comunidad más amplia en la que aquella población se integra; y no hay duda para defender esa preferencia local cuando el desarrollo tiene un interés capitalístico, como veremos en la lección VII (núm. 4). En las explotaciones mineras, resulta bastante claro que el provecho tiene siempre un destino lejano, en perjuicio de la población local, que no puede considerarse compensada por una mayor oferta de empleo próxima.

10. Comunidad y sociedad

En esta lección, que trata de las preferencias humanamente establecidas para el uso de los bienes, hemos partido de la idea de que el hombre debe comportarse como un administrador de los bienes que Dios puso a disposición del género humano y la convención social puede haber repartido particularmente, aunque nunca en su totalidad, pues siempre subsiste la necesidad de bienes sin distribuir, que siguen siendo de la comunidad, y sobre los cuales es la comunidad misma la que debe retener la administración razonablemente. Por otro lado, hemos hecho frecuente referencia al concepto del bien común con cuya consideración deben resolverse los posibles conflictos de intereses. Pero no hemos determinado qué debe entenderse por «comunidad», ni qué relación tiene con ella el término «social», que hemos usado también con frecuencia desde el principio de estas lecciones. Por derecho natural, se dice que el hombre es un «ser sociable», pero hablamos también de «bien común».

Conviene detenerse sobre esta doble terminología de «sociedad» y «comunidad».

Hemos aludido en el número 5 a uno de los arquetipos de contratación que es el del contrato de sociedad, por el que dos o más personas aportan cosas no consumibles, créditos o trabajo con el fin de obtener un provecho común. Pero la palabra «sociedad» se utiliza también para designar un conjunto de personas que se hallan unidas, no por un convenio voluntario, sino por relaciones dependientes de su misma situación dentro del grupo humano a que pertenecen; a este segundo sentido no-contractual debe referirse el término social que venimos usando; al contrato de sociedad, en cambio, nos referiremos al tratar de la empresa, en la lección VII (núm. 4). Es claro que, siendo el contrato de sociedad algo privado, no puede confundirse con la sociedad pública de un grupo humano. No han faltado filósofos que han querido suponer que esta sociedad pública puede identificarse en su origen con el esquema de una sociedad contractual, y hablan de un «contrato social», que nunca ha existido, como fundamento de la agrupación pública, y propiamente política.

Sin embargo, dentro del ámbito asociativo público, hay que distinguir todavía las comunidades en sentido estricto y las relaciones sociales de otro tipo. Puede distinguirse, en este sentido, entre grupos de «sociedad» y grupos de «comunidad». Los primeros tienen una mayor similitud en el contrato de sociedad privado por cuanto se mantienen por la voluntad convencional de los que los integran, y se rigen por reglas también convencionales. Las comunidades propiamente dichas son grupos que no dependen ni en su constitución o disolución, ni en su régimen, de la voluntad privada, sino que existen con

independencia de ella por la fuerza de una tradición vinculante que da al grupo un fin que trasciende de lo contractual, y es aceptado, sentido y defendido por los que la integran; éstos pueden optar por desvincularse de ella, pero no afectan por ello a la integridad del grupo ni a su fin colectivo.

Por su mayor arraigo histórico y permanencia, las comunidades tienen una función más relevante que las meras sociedades. Una diferencia principal puede advertirse en la relación entre la comunidad y el suelo propio, que no puede darse respecto a las sociedades, cuyos bienes se rigen por reglas de participación privada de los socios; en cambio, la pertenencia del suelo a una comunidad como tal es decisiva para la distribución total de la tierra dada por Dios a los hombres.

Por su naturaleza, como hemos dicho, el hombre no puede vivir sin relación con otros, y, en este sentido, se dice que es un ser «sociable», y lo es, no tanto por una deliberada voluntad asociativa, sino por una exigencia natural de su existencia. Pero no se trata ya de que el hombre presupone una familia, sino de que forma grupos más amplios, que no son contractuales y privados, sino institucionales y públicos, aunque se presenten con dimensiones muy variables, y con distintos fines y con regímenes jurídicos también diferentes. Así, la constitución de estos grupos sociales es conforme al derecho natural. Esto no implica sin embargo que tales grupos hayan de tener siempre un reconocimiento legal de «personalidad jurídica». De este concepto se tratará en la lección V (núm. 2).

11. PUEBLO Y SUELO

Una familia no es una comunidad, sino que ésta es siempre más amplia, como conjunto de varias familias. La palabra «pueblo» sirve para designar esos grupos suprafamiliares, desde los más reducidos a los más amplios. Y, de la misma manera que una familia necesita una casa —un «hogar», como decíamos—, así también todo pueblo necesita su suelo, un «territorio»; pero así como la intimidad familiar requiere una preferencia de relativa exclusividad sobre su casa, así también, sobre el suelo del pueblo pueden superponerse preferencias varias, precisamente porque cada pueblo queda integrado dentro de otra comunidad más amplia y por ello superior. La relación entre estas comunidades superpuestas es en cierto modo continua, en tanto la relación de toda comunidad con el hogar privado de la familia es discontinua. Esta diferencia implica que el régimen jurídico de esas comunidades sea distinto del de la familia, empezando porque pueden tener una personalidad jurídica de la que la familia siempre carece; así también, las comunidades tienen un dominio público sobre su suelo, en tanto la propiedad de la casa familiar es siempre privado. Este es el punto de gravedad de la importante distinción entre lo público y lo privado: la comunidad y la familia. Sin embargo, las comunidades públicas no dejan de tener en común con la familia que tampoco ésta tiene carácter societario sino más similar al institucional de la comunidad; en efecto, aunque el matrimonio presente un cierto aspecto contractual, pues depende de la voluntad libre —de libertad de opción— de los que lo contraen, la familia que sobre el matrimonio se constituye no tiene ya ningún rasgo contractual, sino que constituye un grupo comunitario, aunque sea privado. Sobre la familia trata-

remos en la lección VI (núm. 3), referente al matrimonio y sus consecuencias para el orden jurídico humano.

12. SUBSIDIARIEDAD DE LA ESCALA COMUNITARIA

Las comunidades populares pueden superponerse, como queda dicho. En su forma mínima, entendemos por «pueblo» un conjunto de casas más o menos vecinas, y sus habitantes: en un sentido territorial y personal a la vez.

La reunión de pueblos próximos puede constituir una «comarca»; la de varias comarcas, una «región»; la de varias regiones, una «nación», y varias naciones pueden agruparse en «grandes espacios». En toda esta serie escalonada de comunidades deben existir vínculos, de algún modo afectivos, de amistad, a pesar de que, como es comprensible, la intensidad de estos vínculos va disminuyendo en la medida en que el grupo se amplía.

Si la Justicia se define como la «voluntad perpetua y constante de dar a cada uno lo suyo», es decir, la de defender sus naturales preferencias reconocidas y concretadas por el ordenamiento civil, la Justicia global en orden a la distribución de la Tierra consiste en «dar a cada pueblo su suelo». Pero, dada la coincidencia de pueblos menores dentro de otros de órbita mayor, ese dominio de cada pueblo sobre su suelo tiene que ser ordenadamente escalonado y relativo.

El principio de derecho natural que debe regir ese orden escalonado de dominio sobre el propio pueblo es el llamado «principio de subsidiariedad». Postula este principio la autonomía de cada comunidad menor en la

medida en que puede cumplir sus fines sin intervención del gobierno eminente de la comunidad mayor en que aquella menor se integra.

Sobre un mismo suelo deben coincidir dominios relativos, cada uno según sus funciones propias; de ahí la ordenación de competencias de los encargados de cada comunidad, en consideración a las exigencias de cada función, y siempre con la suficiente flexibilidad para suplir la competencia inferior que pueda resultar incapaz de cumplir su propio cometido. Sólo esta razón de accidental incapacidad puede justificar la pérdida de la competencia ordinaria, pero nunca se puede justificar esta intromisión de la competencia superior en la inferior por la razón de un mejor resultado técnico. En efecto, la técnica conduce ordinariamente a la concentración de competencias en los órganos territoriales superiores, pero, como en otros muchos aspectos, esta ventaja técnica es contraria a las exigencias de la libertad, es decir, de la autonomía de cada grupo, que es la que defiende el derecho natural. Porque quizá la anarquía sea peor que la tiranía, pero la libertad debe ser defendida contra los excesos de la técnica, ya que sin éstos resulta muy difícil hoy la tiranía.

La concentración de un dominio total, absoluto y exclusivo sobre un territorio, sin respeto de la razonable autonomía de las comunidades menores que lo integran y la razonable subordinación a cualquier comunidad superior, esto puede considerarse contrario al derecho natural. Supone la negación del verdadero carácter comunitario de los pueblos naturalmente constituidos.

Esta ordenación mundial por pueblos con dominio relativo de sus propios territorios según el principio de

subsidiariedad presupone la existencia de una conciencia de solidaridad de los pueblos. Cuando una agrupación humana carece de este afecto de solidaridad, no es posible identificarla como «pueblo», y, en consecuencia, no hay razón natural para asignarle un determinado suelo. Así, pues, la solidaridad, más que un complemento de la subsidiariedad es su presupuesto.

13. SOLIDARIDAD POPULAR

La solidaridad que da una identidad relativa a un pueblo depende de muchos factores, no jurídicos, sino de otro orden. Generalmente, son factores históricos los que configuran una identidad popular: tradiciones multiseculares que se proyectan sobre la realidad actual, y aspiran a una perpetuación futura. Es propio de toda comunidad la decisión permanente de seguir siendo comunidad.

Es importante, aunque no decisivo, el factor de la unidad religiosa, pues la religión común da la base más firme para el reconocimiento de una Ética, y la constitución de un ordenamiento jurídico sobre ella fundado. Sin embargo, no es imposible que se dé esa comunidad ética en pueblos con distintas confesiones, que coincidan, sin embargo, en determinados principios éticos fundamentales; en estos casos, una Ética convencional, compatible con un agnosticismo religioso comúnmente admitido, viene a sustituir en cierto modo a la religión, como ya hemos dicho en la lección II (núm. 6).

Asimismo es importante la unidad lingüística, de la que depende, en buena parte, la comunidad de entendimiento popular y de cultura; pero también puede darse

una comunidad con un pluralismo lingüístico, generalmente por regiones, que tenga, sin embargo, el sentimiento de su propia unidad histórica.

Puede influir asimismo el factor étnico, aunque éste, si no coincide con el religioso, es menos relevante, pues, salvo excepciones, todos los pueblos se han venido formando, a lo largo de los siglos, por la mezcla de razas distintas. Pero la convivencia en un mismo territorio de poblaciones étnicamente muy diferenciadas, si no hay una diferencia cuantitativa entre ellas que permita hablar de «minorías étnicas», hace muy difícil la existencia de una verdadera comunidad, y se presenta entonces el grave problema de cuál de estos grupos étnicos debe prevalecer en el gobierno del territorio común.

En estos casos de heterogeneidad social, la convivencia pacífica debe resolverse mediante reglas legales convenidas, pero no se da una verdadera comunidad y, por ello, no resulta natural el dominio del territorio en el que tales grupos diversos conviven, y surgen tensiones internas que pueden desintegrar la comunidad.

Esta dificultad se da también cuando no se trata de pueblos mezclados sin un sentimiento de comunidad ética, sino de enclaves territoriales étnicamente diferenciados dentro de un territorio dominado por otra etnia. En estos casos, el derecho natural postula el reconocimiento de la autonomía relativa de tales enclaves. Y no es imposible que éstos se integren, en cambio, en comunidades más o menos distantes, como enclaves dependientes de esas comunidades afines pero de mayor extensión territorial.

Estas dislocaciones de población se han debido, a veces, a la violencia de pueblos vencedores de una gue-

rra, que han querido desalojar, de un determinado territorio, a la población a la que naturalmente correspondía aquel suelo; actos de este tipo, aunque sean menos cruentos, son semejantes a los genocidios. Pero con más frecuencia estas dislocaciones resultan de emigraciones voluntarias, por razón de encontrar mejores condiciones de trabajo en otros territorios; se deben a condiciones económicas desordenadas, cuyos resultados respecto a la identidad de los pueblos no son fáciles de remediar. En efecto, por un lado, estos grupos masivamente emigrados pierden el suelo que naturalmente les corresponde y, por otro lado, vienen a alterar la identidad comunitaria del territorio en el que inmigran. Son trastornos contrarios al derecho natural, pero que tampoco se pueden remediar con un rechazo radical de la inmigración, pues el hombre, individualmente considerado, puede optar por el territorio que más le convenga. Se trata, pues, de conjugar prudentemente este deber de admitir al inmigrante aislado con el deber de defender la identidad de la propia comunidad, que corre el riesgo de desintegrarse a consecuencia de inmigraciones masivas. El derecho natural, en su precepto de «dar a cada pueblo su suelo», encuentra, en estos casos de fallo de la identidad del pueblo, dificultades prácticamente insuperables. En principio, debe decirse que una comunidad puede rechazar las invasiones masivas, aunque sean pacíficas, pero que, una vez aceptadas, quizá por deficiencias demográficas o conveniencias laborales, no es lícito ya proceder mediante expulsiones a una restauración de la homogeneidad perdida.

La comunidad de un pueblo resulta así de factores distintos, y cuya permanencia no se pueda asegurar. Las tensiones por las que la identidad de un pueblo se puede ver afectada, pueden ser tanto por una tendencia a la disgre-

gación interior, como también por la atracción de comunidades superiores a las que se incorporan, aunque sea manteniendo una cierta autonomía, de la que podían carecer en la comunidad de la que aquel pueblo se ha separado.

Puede darse también una tensión entre una comunidad menor que pugna por separarse de la mayor en que se hallaba tradicionalmente integrada. En estos casos de conflicto, se debe tener en cuenta, no sólo la identidad de esa porción que quiere separarse, sino también la identidad de la comunidad mayor en que se hallaba integrado ese pueblo, y que tenía un dominio eminente sobre la totalidad del suelo. De hecho, este tipo de conflictos suelen decidirse por guerras civiles; pues la separación de una porción del suelo común no puede realizarse por los recursos pacíficos del derecho, ya que el grupo secesionista carece de personalidad jurídica para poder adquirir un suelo.

14. Relaciones societarias entre comunidades distintas

En la medida en que un grupo humano pierde el sentido de constituir una comunidad solidaria puede mantenerse tal grupo por vínculos, no comunitarios, sino de sociedad. En efecto, aunque no se funden en un interés común, pues no constituyen una comunidad, pueden contraer relaciones entre ellos para defender sus intereses propios. Las alianzas militares han sido siempre el modelo de estas relaciones sociales entre pueblos distintos que se unen contra un enemigo común. Pero también las paces que se contraen para poner fin a una guerra, o

para evitarla preventivamente, tienen este carácter societario. Se trata siempre de comunidades, no sólo distintas, sino potencialmente enemigas. Por eso mismo, estos vínculos societarios no pueden ser permanentes, pues dependen de coyunturas de hostilidad, y no del sentimiento de pertenecer a una misma comunidad. Estas relaciones sociales pueden darse, no sólo entre potenciales enemigos bélicos, sino también por intereses económicos contra competidores, es decir, enemigos económicos.

Pero hay otras muchas razones por las que estos vínculos sociales pueden contraerse entre comunidades distintas, sin constituir una comunidad más amplia. Es más, no se puede excluir como contrario al derecho natural que algunos grupos integrados en una comunidad contraigan vínculos societarios funcionalmente especializados con otros grupos de una comunidad extraña, o incluso con esta misma en su conjunto. De este modo, pueden entrecruzarse relaciones societarias sin perjuicio de la integración en comunidades distintas; por ejemplo, puede una ciudad o una región concertar un acuerdo económico, cultural o turístico con otra, o incluso con una nación extranjera, sin romper por ello sus vínculos con la comunidad a que pertenece, siempre que con tal acuerdo no lesione el interés propio de esa comunidad mayor.

15. El orden mundial

La idea de coincidencia progresiva de comunidades, que es, de suyo, natural, tiene, como decimos, un límite por el cese del sentido de comunidad, que sólo es relativamente expansivo. No está en la naturaleza de toda la

humanidad el constituir una única comunidad, a pesar del origen común de que deriva. Como todas las realidades humanas, el sentido comunitario tiene un límite, traspasado el cual, las relaciones entre comunidades, sea para evitar la guerra como para coordinar intereses económicos o de otro tipo, han de ser necesariamente relaciones societarias y no comunitarias. Esto implica que la separación de territorios es algo natural, y no lo es el planteamiento de un orden mundial como si toda la Tierra fuera un único territorio bajo el dominio de un solo pueblo: sería imposible entonces la atribución de un suelo a cada pueblo, pues no habría suelo que distribuir entre las comunidades más amplias. Lo que sí puede considerarse natural es que las comunidades más amplias se concierten para la tenencia de «grandes espacios». Estos «grandes espacios», entre los que puede dividirse el mundo, vienen determinados por razones geográficas y geopolíticas, y constituyen así agrupaciones que no son grandes comunidades propiamente dichas, ni grupos de carácter societario, pues no dependen de una voluntad contractual, sino de condicionamientos fácticos difícilmente eludibles. Tales «grandes espacios» pueden concertar entre sí la paz, pero son de suyo potencialmente adversarios, pues sus intereses son naturalmente expansivos. Por ello mismo, no puede haber entre ellos el entrecruce de relaciones sociales que puede haber entre las comunidades que los componen, y las comunidades menores que en éstas se integran.

En fin, la tensión entre los «grandes espacios», cuando fallan entre ellos las relaciones convencionales que procuran la paz, da lugar a la guerra. Puede ésta darse también cuando fallan las relaciones convencionales entre las comunidades que los integran, así como entre las comunidades menores cuando, por alguna razón, se pierde el

sentido de solidaridad que las ligaba dentro de la comunidad en que se hallaban antes de la ruptura. Pero de la naturalidad de la guerra, como sustitución de un juicio humano imposible, se ha de tratar en el capítulo V (núm. 6), a propósito de la legítima defensa.

IV. POTESTAD

1. Potestad sobre personas.—2. Paternidad.—3. La potestad civil.—4. Legitimidad de ejercicio.—5. La autoridad.—6. La coacción legal.—7. Leyes penales.—8. Leyes fiscales.—9. Las penas.—10. La defensa de lo público.

1. Potestad sobre personas

Del mismo modo que el hombre tiene el señorío de las cosas, y éste puede ordenarse por grupos humanos empezando, según hemos dicho, por un dominio relativo del suelo, así también la necesaria formación de grupos humanos, por la natural sociabilidad del hombre, requiere un orden de subordinación entre los hombres que los integran. Pero los hombres no son, como las cosas, objeto de dominio, sino que la subordinación de unos hombres respecto a otros es de potestad de guía, de gobierno; una torpe extensión de la idea de apropiación da lugar, entre los hombres, al desorden de la esclavitud, que, aunque admitida durante siglos y siempre de posible reviviscencia, es absolutamente contraria al derecho natural, conforme al cual un hombre nunca puede ser tratado como una cosa animada o inanimada.

Por la esencial diferencia entre personas y cosas, la potestad sobre aquéllas es eminentemente moral, en

tanto el dominio sobre éstas es material. A esta diferencia corresponde la que hay entre la prohibición, en el sentido de vetar diciendo que algo no debe hacerse, y la fuerza o violencia impeditiva, que no apela a un «deber ser» moral; sólo puede ejercerse, en determinados casos de necesidad social, una fuerza impeditiva sobre las personas cuando éstas optan contra una prohibición social que deberían haber atendido; pero aún en estos casos, esa fuerza es ante todo de coacción intimidatoria, y, en ningún caso, llega el extremo de prescindir de la condición humana natural del que padece tal coacción material.

Una tendencia a convertir las personas en cosas puede darse en formas patológicas como la de la prostitución o también la de la explotación, con el fin de mejorar la técnica de producción de bienes, de los trabajadores como máquinas inteligentes. Estas y otras formas similares son tan contrarias al derecho natural como la esclavitud legal. De los trabajadores tratamos en la lección VII (núm. 5).

Sobre el concepto de persona hemos de volver más ampliamente en la siguiente lección, pero es necesario adelantar aquí algo de lo que allí diremos para entender que la potestad de unos hombres sobre otros es esencialmente distinta al dominio de los hombres sobre las cosas.

2. Paternidad

El prototipo de potestad es la paternidad sobre la descendencia, que reproduce el modelo misterioso de la Paternidad divina, del que procede «toda paternidad», es decir, todo tipo de potestad de unos hombres sobre otros. Es precisamente esa paternidad la que distingue la subordinación de seres libres como son los hombres de

la de las cosas que se hallan bajo propiedad, y no bajo paternidad.

De esta paternidad participan las madres, pero del modo especial que depende de su relación de complementariedad con el padre; pero sobre el tema de la complementariedad de los dos sexos, según naturaleza, hemos de tratar en la lección VI (núm. 1). En esta presente lección se trata de explicar cómo, por la misma naturalidad que subordina a los descendientes respecto a sus padres, hay un similar deber natural de subordinación respecto a la potestad de los que asumen el deber responsable de dirigir los distintos grupos sociales a los que nos hemos referido en el capítulo anterior.

Hay, sin embargo, una diferencia importante entre la potestad paterna o «patria potestad» y la potestad civil de los distintos grupos sociales, y es que, así como la familiar depende de una relación natural predeterminada por el hecho del engendramiento, las potestades civiles son convencionales, y, por ello mismo, no sólo distintas, incluso entre grupos sociales similares, sino también mudables para un mismo grupo. A pesar de esta importante diferencia, hay continuidad en el precepto natural de la debida subordinación al padre y al jefe del grupo a que se pertenece.

La similitud entre la potestad paterna y la civil queda reforzada por la tradición de algunos pueblos que se encuentran sometidos a la potestad de un jefe familiar como es la de los reyes; congruente con esta forma especial de gobierno está su continuidad de la potestad por sucesión familiar, es decir, dinástica o monárquica. La función natural de un rey es la defensa de la comunidad, contra un enemigo exterior, como jefe supremo del ejér-

cito, pero también como defensor del pueblo contra el posible abuso de las potestades delegadas. Pero esta forma de gobierno no se desprende como necesaria del derecho natural, y por eso mismo el abandono de esa forma por un determinado pueblo que la había recibido por tradición de los antepasados, aunque pueda constituir una ruptura de la propia tradición, no sin repercusión para el mantenimiento del sentido de comunidad solidaria, no puede considerarse como contraria al derecho natural. Es más, la degeneración de la potestad monárquica en un abuso de dominio puede convertir en necesario el cambio, incluso violento, como se dirá en la lección V (núm. 6), a propósito del tiranicidio como legítima defensa.

3. La potestad civil

La potestad civil a la que se debe acatamiento por derecho natural no es cualquier poder personal, individual o colectivo, que de hecho gobierne un grupo social, sino aquel poder que es reconocido por el pueblo a él sometido. No se trata de que tal potestad tenga su origen en el mismo pueblo a ella subordinado, sino de que ese reconocimiento popular condiciona el deber natural de subordinación. Puede decirse así que el que gobierna tiene el deber natural de contar con el reconocimiento popular para que el pueblo tenga el deber, también natural, de subordinarse a ese poder. Esta reciprocidad de deberes es la que ha podido dar la falsa idea de que entre el gobernante y su pueblo se ha concertado un convenio recíproco, por el que el gobernante se obliga a defender a su pueblo a cambio de que sus súbditos se sometan a su poder como «legítima» potestad.

En realidad, el «reconocimiento» es un dato de hecho cuyo origen resulta difícil de determinar jurídicamente. Por derecho natural, no hay determinación alguna sobre el origen del poder reconocido como potestad. Del mismo modo que la sucesión dinástica, de la que hemos hablado, no es de derecho natural, aunque tampoco sea contraria a este derecho, así también puede decirse lo mismo de las distintas modalidades «democráticas», que suponen que la potestad depende de la voluntad mayoritaria de los individuos que componen el grupo gobernado, sea por acto de todo el grupo, sea por una parte de él que asume la representación popular como parte «selecta» incluso «elegida» de ese mismo pueblo, es decir, por una representación del todo por una parte de ese todo. Este tipo de «representación» popular no es propiamente jurídica, como explicaremos en la lección V (núm. 3), aunque ha existido y existe como legal en muchos grupos humanos.

Pero el origen del poder reconocido puede ser muy distinto del de esas formas dinásticas o democráticas. Puede consistir en un acto de fuerza que irrumpe en un determinado momento, por ejemplo, a consecuencia de una victoria militar o de uniones más o menos forzadas de grupos con extensión del gobierno de uno de ellos sobre el otro u otros grupos anexionados. También a consecuencia de una revolución. El derecho natural no determina el posible origen del poder de quien gobierna, sino que requiere un reconocimiento social de ese poder para considerarlo como potestad a la que se deba respeto.

Resulta, pues, muy difícil, desde el punto de vista del derecho natural, hablar de la legitimidad del origen de la potestad. Se trata, en último término, del hecho de impo-

nerse un poder y del hecho de que el pueblo sometido a él lo reconozca como tal potestad. El proceso de este reconocimiento no siempre es rápido y pacífico, pero, en todo caso, si llega a darse tal reconocimiento, hay potestad, y, si no llega a darse, hay un simple poder de hecho o despotismo.

El deber natural de respetar a la potestad es, en principio, un deber moral, pero que no deja de tener consecuencias jurídicas. Es cierto que también la coacción de un poder no-reconocido puede traducirse en consecuencias jurídicas, lo que puede dar la impresión de que no hay diferencia, a efectos de estas consecuencias, entre el simple poder de hecho y la potestad. Esto puede ocurrir, efectivamente, durante el tiempo en que se mantenga el poder no-reconocido, pero, al cesar éste, por las circunstancias fácticas que sean, aparece entonces claramente la diferencia entre la conducta de los que de algún modo participaron libremente con el poder no-reconocido; y puede darse, *a posteriori,* un juicio condenatorio de tal conducta. Así ha sucedido muchas veces en la historia y se repetirá, pero el discernimiento de la responsabilidad «colaboracionista» no resultará siempre fácil cuando parte considerable del pueblo, aunque sea minoritaria, ha incurrido en tal colaboración. Resulta más claro este juicio cuando se trata de la temporal «ocupación bélica» de un territorio por un ejército enemigo. En estos casos se da, no sin graves consecuencias jurídicas, una revisión del carácter de potestad que pudo tener un poder de hecho.

Aunque, por tratarse siempre de un hecho, resulta difícil determinar el grado de reconocimiento por parte del pueblo sometido —su legitimidad de origen—, no por eso deja de haber una diferencia jurídicamente rele-

vante entre el acatamiento personal de una potestad y la sumisión a un simple poder de hecho: si se reconoce una «potestad», los a ella subordinados tienen el deber natural de respetarla; no así respecto al poder de hecho.

4. Legitimidad de ejercicio

La doctrina suele distinguir entre la «legitimidad de origen» —cuya determinación hemos dicho que no es siempre claramente discernible— y la «legitimidad de ejercicio», siempre en caso de potestad, es decir, de poder socialmente reconocido.

El «ejercicio» no es un factor legitimante del poder, sino una condición de la conservación de la potestad; puede, sin embargo, contribuir a que un poder de hecho llegue a ser reconocido como potestad; pero tampoco en ese caso puede hablarse de «origen», pues, como hemos dicho, el reconocimiento social no es el origen, sino una condición del deber de respetar la potestad constituida. Así, pues, también un poder originariamente legítimo puede quedar deslegitimado por el abuso de su ejercicio; pero el buen ejercicio nunca es el origen de la legitimidad.

La legitimidad de origen puede perderse cuando el gobernante incumple los deberes naturales que en razón de su potestad le incumben o por haber contravenido los deberes convencionalmente establecidos con el pueblo que reconoce tal potestad. Conviene considerar por separado estas dos causas por las que la potestad queda deslegitimidada por su ejercicio.

El primer deber natural de la potestad está en mantener un orden social estable, es decir, en la defensa del pueblo frente al desorden. Las infracciones del orden social son inevitables, pero la potestad debe saber ejercitar los recursos de fuerza de que dispone para contener tales infracciones, sancionándolas en defensa del pueblo que las padece. Un gobernante incapaz de restablecer el orden infringido puede acaso mantenerse como poder, incluso sin rechazo del pueblo, pero su potestad queda entonces deslegitimada por el ejercicio insuficiente que atenta contra este primer deber de mantener un orden.

Asimismo se deslegitima la potestad cuando contraviene los preceptos del derecho natural, positivo o negativo, según la distinción que hemos hecho. Esta infracción del derecho natural puede darse cuando el gobernante establece leyes o toma decisiones ejecutivas contra el derecho natural.

En estas lecciones nos referimos muchas veces a preceptos del derecho natural que la potestad debe acoger y hacer cumplir en la medida de la posible coacción legal. Puede ocurrir que el incumplimiento de estos deberes no venga a privar inmediatamente a la potestad del reconocimiento social que requiere para no quedar reducida a simple poder de hecho, pero tal incumplimiento contribuye a deslegitimar tal potestad y justificar la insumisión de sus súbditos aunque subsista el reconocimiento colectivo. Como éste es un dato de hecho, no se puede determinar con exactitud cuándo la insumisión personal por la deslegitimación puede dar lugar a la pérdida del reconocimiento colectivo, que también a veces perdura a pesar de la incapacidad de la potestad para mantener un cierto orden en la comunidad que gobierna.

Por otro lado, decimos, la potestad puede quedar deslegitimada por el incumplimiento de ciertos deberes convenidos con el pueblo, aunque no sean deberes de derecho natural; puede considerarse como un deber natural del gobernante el de cumplir tales convenios, como es de derecho natural el cumplir los de carácter privado.

Estos convenios pueden ser los de una costumbre, pero también pueden formalizarse por escrito, a modo de carta fundamental. El conjunto de deberes convenidos por el pueblo y la potestad que lo gobierna es lo que llamamos «constitución»; con ella se determina la manera en que debe comportarse el gobernante en relación con sus súbditos. Las constituciones escritas pretenden con frecuencia servir como ley fundamental para deducir de sus principios todo el ordenamiento civil de un pueblo; pero la constitución debe ser, ante todo, el convenio de respetar unos límites del poder de que dispone la potestad. Del mismo modo que el derecho divino natural impone unos deberes a toda potestad, así también pueden imponerse otros deberes por convenio tácito o expreso con un pueblo. La constitución viene a ser así como el derecho humano natural de un determinado pueblo, que la potestad que lo rige debe respetar por derecho divino natural.

Los deberes constitucionales son los de la potestad, en tanto los deberes civiles de los súbditos se establecen mediante las mudables leyes especiales, aunque éstas, a veces, aparezcan incorporadas a un texto constitucional. La constitución misma implica una reciprocidad en el sentido de que el pueblo reconoce la potestad siempre que ésta observe ciertos límites, pero no en el de que el pueblo contraiga otros deberes a cambio de los que acepta la potestad como límites de su poder.

5. La autoridad

Tanto cuando se infringen los deberes del derecho natural como los del constitucional, la potestad queda deslegitimada por el abuso de su ejercicio, aunque pueda seguir siendo potestad en tanto no le falte cierto reconocimiento social, y por ello haya deber de respetarla como tal potestad; porque no toda potestad es legítima, aunque sea legal, es decir, conforme a las leyes, incluso a la ley constitucional. Es más, si infringe los deberes constitucionales, y con ello el deber natural que le obliga a cumplirlos, no por ello pierde su carácter de potestad si sigue teniendo a su favor el reconocimiento social.

Lo que puede influir en que los abusos del ejercicio de la potestad vengan a privarle del reconocimiento social es la contradicción por parte de la que el pueblo reconozca como autoridad. La autoridad es el saber socialmente reconocido, un saber que no participa en la potestad ni depende de ella, sino que, por el contrario, puede declararse en contra de ella denunciando los abusos del ejercicio del poder.

Un deber natural del gobernante es el de establecer tribunales de justicia cuya autoridad pueda decidir sobre los abusos de la potestad. Pero los tribunales difícilmente son del todo independientes de la potestad, pues su organización depende de ésta, y puede ésta influir de varios modos en las decisiones de la autoridad judicial. En todo caso, el organizar estos tribunales y aceptar sus sentencias es un deber de derecho natural de todo gobernante. De hecho, un gobernante civil que pretendiera convertirse él en juez de sí mismo no es probable que pudiera contar con el reconocimiento social, a causa de tan grave infracción del derecho natural.

Aparte esta necesidad de respetar la autoridad judicial, el reconocimiento de órganos independientes de autoridad, que puedan llegar a privar al gobernante del reconocimiento social que condicionaba su carácter de potestad, es otro dato de hecho. Sin embargo, no puede decirse que sea un deber de la potestad el establecer tales órganos no-judiciales cuya autoridad pueda llegar a privarle del reconocimiento social de su poder. Corresponde a la prudencia del gobernante el mantener tales órganos de autoridad, pero se trata de un deber puramente moral y, en este sentido, ajeno al derecho natural humanamente vinculante. Lo que sí puede considerarse como un deber natural es el no impedir la publicidad de las declaraciones de la autoridad reconocida por el pueblo aunque no se halle aquélla oficialmente organizada por la misma potestad. Esta autoridad puede ser incluso individual, de alguna persona cuya opinión, sin ser juez oficial, goce de una influencia general en el pueblo.

Pero suele haber también instituciones que, sin ser especialmente organizadas con el fin de poder dictaminar sobre los abusos de la potestad, tengan de hecho esta autoridad; por ejemplo, ciertas instituciones académicas, profesionales, o técnicas, que pueden publicar sus opiniones contrarias a los actos de la potestad, incluso más allá del caso de infracción del derecho natural o constitucional; la prensa viene a funcionar muchas veces en ese servicio propio de la autoridad, pero su vinculación con grupos que pretenden asumir la potestad impide reconocerla como autoridad. También puede darse una autoridad exterior al grupo gobernado, pero que influya en ésta y puede llegar a privar al gobernante de su reconocimiento como potestad; tal es el caso en pueblos que reconocen una autoridad religiosa independiente de la potestad, como es, muy principalmente, la autoridad del

magisterio de la Iglesia, incluso más allá del ámbito de sus fieles, ya que el derecho natural sobre cuyos preceptos pueda declararse la Iglesia es universal e independiente de la fe.

Cuando esta posible influencia de una autoridad independiente viene a privar a la potestad del reconocimiento social, los súbditos no tienen ya el deber natural de someterse a ella, aunque la potestad pueda conservar su poder de hecho, como se ha dicho a propósito de la ilegitimidad de esa misma potestad.

La diferencia entre potestad deslegitimada y poder de hecho es importante, a efectos jurídicos, porque cuando se pierde el reconocimiento social la insurrección popular es lícita, incluso en forma violenta. En este caso de insurrección vale la analogía de la guerra que es inicialmente justa a pesar de no prevalecer, como se explicará en la lección V (núm. 6). Esta licitud no es puramente moral y objeto del Juicio Divino, sino que puede tener consecuencias jurídicas humanas, aunque sea en un juicio exterior al grupo o, dentro del mismo grupo, después de la decisión por contienda bélica, según hemos visto en el número 3 de esta lección.

6. La coacción legal

Como decimos, el derecho natural impone el deber de respetar la potestad constituida en el grupo, aunque sea una potestad ilegítima, por su origen o por su ejercicio, pues sigue siendo potestad en tanto sea reconocida socialmente, a pesar de su posible ilegitimidad. En todo caso, esa potestad es natural y el deber de respetarla entra dentro del deber natural de respetar toda potestad,

empezando por la potestad de los padres; aunque ésta no sea convencional como son las potestades civiles de todo tipo de grupo en el que sean reconocidas, es la primera y más natural.

Pero la subordinación a la potestad es un deber propio de seres libres, como son los hombres, y por eso tal deber general no implica el de cumplir todos los imperativos de la potestad, muy generalmente formulados como leyes para la convivencia civil.

Que la potestad imponga las reglas de la convivencia civil mediante órdenes escritas o «leyes» es conforme al derecho natural. Estas órdenes deben tener carácter general para toda la comunidad, y a ellas deben ajustarse las decisiones sobre los casos concretos. Aunque excepcional, no es contrario al derecho natural que alguna ley favorezca especialmente a una persona o un grupo de ellas, pero sí es absolutamente contrario a ese derecho el que se dé un «privilegio» de este tipo en perjuicio de personas determinadas. En todo caso, aunque las leyes sirven para establecer un cierto orden social, esto no supone que todas las leyes impliquen un deber moral de cumplirlas, pues pueden ser injustas y por ello contrarias al bien común. Por lo demás, estas leyes deben resultar inteligibles para aquellos de quienes se exija su cumplimiento, pero este deber no tiene consecuencias jurídicas, pues, para la coacción que ejerce quien las da, esto es algo indiferente, sino sólo consecuencias morales en relación con el deber de la prudencia personal del que sólo pueda quedar moralmente obligado por esos preceptos si es capaz de comprenderlos, aunque tal cumplimiento se imponga por la coacción propia de toda ley.

En principio, los imperativos de la potestad no pueden, por sí mismos, vincular las conciencias de los súbditos. Dependerá de la virtud de la prudencia personal que se dé o no el deber moral de cumplirlos, pero este deber moral puede no coincidir con la coacción con que la potestad coacciona al cumplimiento de sus preceptos. Así, es evidente que la potestad puede forzar al cumplimiento de una ley contraria al derecho natural, aunque exista un deber moral de no cumplirla.

Cuando la ley civil coincide con un deber de derecho natural, el deber de cumplirlo se funda en el derecho natural, y no en el imperativo de la potestad, pues ésta, que puede, conforme a las leyes, sancionar el incumplimiento, no puede, repito, vincular las conciencias, que sólo quedan vinculadas por el derecho natural. En todo caso, pueden las conciencias rechazar algunas leyes humanas en virtud de preceptos morales que no son los racionales del derecho natural, pero también en ese caso debe la potestad respetar la objeción de tales conciencias, en la medida en que esto no perturbe el interés común. Por lo demás, hay muchos imperativos de la potestad que pueden ser moralmente indiferentes, pero sirven para establecer un orden, como debe hacer toda potestad, y habrá un deber moral de contribuir a ese orden cuando así lo aconseje la prudencia personal. En todo caso, puede haber infracciones del orden que no contradigan los deberes que impone la prudencia personal, aunque pueda aquel orden legal hallarse coactivamente sancionado.

Esta contradicción supone un conflicto entre el poder y una resistencia individual, más o menos generalizada, contra el cumplimiento, pero ésta es una cuestión moral, y las consecuencias del conflicto no son relevantes desde

el punto del derecho natural dentro del ordenamiento civil. El único aspecto que sí es relevante dentro de este ordenamiento es el del deber natural que tiene la potestad de no violentar la conciencia personal que se opone al cumplimiento de una ley civil; puede la potestad prever consecuencias jurídicas desfavorables para esos casos de insumisión, pero la insumisión misma debe ser respetada por la potestad. Un caso muy frecuente de insumisión de la conciencia personal de un súbdito es la de no querer hacer el servicio militar, por objeción de conciencia. Otro caso más claro, pues se trata de un deber natural, es el del personal de un organismo sanitario oficial que se niega a practicar un feticidio o la eliminación de un enfermo incurable.

Así como el súbdito tiene el deber natural de respetar a la potestad, aunque no cumpla todas sus leyes, así debe la potestad respetar la insumisión de las conciencias contra algunas leyes, aunque pueda sancionar penalmente tal insumisión.

7. Leyes penales

La insumisión a las leyes imperativas de la potestad suele estar sancionada con penas de diverso tipo previstas en las mismas leyes que, por imponerlas, pueden llamarse «penales», aunque con frecuencia se presenten como preceptos de la administración regida por la potestad; en algunos casos, son disposiciones penales más especiales, como pueden ser las de la justicia militar, o las de algunas instituciones profesionales.

Todas las leyes prohibitivas tienen una sanción; ésta puede consistir, para las que se refieren a relaciones

patrimoniales, en la obligación de indemnizar el daño causado o en la invalidez del acto prohibido, pero hay otras que imponen una pena por su incumplimiento: éstas son las propiamente penales. La infracción en ellas prevista se llama «delito».

El establecimiento de leyes penales por los delitos es un complemento del deber, que tiene la potestad, de mantener un orden dentro del grupo que rige. Es así de derecho natural el fijar penas por la infracción de algunas leyes que parecen necesarias para el buen orden de un grupo social.

Pero la imposición de una pena en el caso de una infracción concreta requiere un juicio contradictorio, en el que el acusado pueda ser convenientemente defendido. Es así un precepto de derecho natural universalmente reconocido el de que no se debe imponer una pena sin previo juicio. En su sentido originario, *crimen* es precisamente el juicio sobre un pretendido delito; a esto se refiere el aforismo *«nulla poena sine crimine»,* que pertenece al repertorio aforístico del derecho natural.

Asimismo prohíbe el derecho natural que unas mismas personas actúen de acusadores, jueces y testigos de un delito. Estas tres funciones deben mantenerse separadas, y es contrario al derecho natural un régimen legal que no las distinga. Por parecida razón, exige el derecho natural que el juez no pueda condenar por sospechas, ni por simples presunciones —que valen, en cambio, para los juicios por causas privadas—, sino por pruebas fehacientes.

Se presenta, a este propósito, la cuestión de si la inoculación de alguna substancia que impida al acusado silenciar los hechos por los que puede ser condenado es o no contraria al derecho natural. Por lo que se explica-

rá en la lección V (núm. 7), toda intromisión en el cuerpo de una persona contra la voluntad de ésta debe considerarse como contraria al derecho natural. Por lo tanto, la inoculación de esos llamados «sueros de la verdad» es tan contraria al derecho natural como una transfusión de sangre que se hace a un enfermo contra su voluntad; aunque en el primer caso la intromisión sea en contra de la persona que la sufre, y en el segundo puede hacerse en defensa de su salud, en ambos casos se da una intromisión corporal en la persona, que al ser contra la voluntad de ésta, resulta contraria al derecho natural.

Por la misma razón, es contraria al derecho natural la tortura, por la que se pretende obtener la confesión del reo. Aunque, a falta de otras pruebas, sólo pueda condenarse por la confesión del reo, y no por indicios o presunciones legales, no se puede coaccionar a que el reo sea veraz en contra de sí mismo, como se ha dicho ya en la lección II (núm. 5) a propósito de la omisión de la veracidad, y mucho menos cuando la coacción afecta a la integridad física del inculpado. Una nueva forma de tortura es la de condicionar la libertad del reo a la delación de otros delincuentes o confesión de la propia culpabilidad.

Por último, los actos delictivos sólo son punibles cuando se ha fijado una ley que determine el tipo de acto punible y la pena correspondiente. A este principio de derecho natural se refiere el aforismo *«nulla poena sine lege»*. Con este precepto se relaciona el de la irretroactividad de la ley penal. Hay que reconocer, de todos modos, que este precepto natural, ordinariamente vinculante para el derecho humano, no tiene un carácter absoluto; en efecto, algunos actos que la razón considera como contrarios al derecho natural pueden no estar tipificados por la ley penal, que no puede prever conductas

imprevisibles en el momento de darse, pero no por eso, si vienen a darse tales conductas en la realidad, deben quedar impunes; así, por ejemplo, la transfusión de sangre que, a conciencia de que puede ser nociva, se realiza en un centro sanitario conforme al uso ordinario, por no existir una preceptiva legal adecuada al caso. También en estos supuestos se da una contradicción entre la legalidad vigente y la legitimidad del derecho natural, en la que ésta debe prevalecer, y, en este caso, con efectos punitivos para un delito todavía no penado legalmente. En el moderno derecho internacional se ha llegado a castigar conductas para las que no existía una ley penal que las tipificara como delitos; se habla entonces de «delitos contra la humanidad»; pero, en realidad, se trata de conductas que los que las castigan consideran como contrarias al «derecho natural», aunque no se quiera hablar de éste en esos casos; por eso el derecho canónico admite penalizar conductas no tipificadas como ilícitas.

8. Leyes fiscales

Un caso especial de penalidad es el de las leyes fiscales, por las que se coacciona a los súbditos para que cumplan el deber natural de contribuir a los gastos que importa la defensa del bien de la comunidad.

El deber de contribuir a los gastos públicos de la comunidad a que se pertenece es de derecho natural, como concreción del deber de solidaridad social. Esto no implica, sin embargo, que haya un deber natural de cumplir las leyes fiscales que rigen la forma y cuantía de tal contribución. Como las otras leyes penales, pueden también las fiscales imponer sanciones por su incumplimien-

to, y, en este sentido, el resultado jurídico es semejante, aunque pueda haber diferencias morales por la razón de que, así como las leyes penales suelen referirse al incumplimiento de deberes morales, las leyes fiscales suelen sancionar omisiones puramente legales, ya que el deber moral de contribuir no suele coincidir exactamente con las exigencias fiscales, por la razón de que, no sólo la presión fiscal puede ser excesiva, sino que también el destino de la recaudación fiscal puede ser contrario a las exigencias del derecho natural, y, por ello, la contribución puede llegar a ser una cooperación con el mal, contraria, evidentemente, al derecho natural.

Así, pues, aunque esta no-obligatoriedad moral no tenga consecuencias para el derecho humano, sí hay que decir que el legislador que impone contribuciones que no son para el bien común incumple ya por eso mismo un precepto natural, con la consecuencia de su posible deslegitimación, e incluso la pérdida del reconocimiento popular que condiciona su potestad sobre los súbditos que sufren la imposición tributaria abusiva; la insumisión de éstos deja entonces de ser contra el derecho natural.

Es doctrina general de los moralistas que las leyes fiscales injustas no obligan en conciencia, pero, desde el punto de vista jurídico que aquí nos interesa, el efecto de tal abuso es el del no-reconocimiento popular que despoja al poder de su carácter de potestad, conforme a lo que venimos explicando.

9. Las penas

Las leyes penales sirven, ante todo, para evitar que la sociedad reaccione desordenadamente contra los delitos,

fijando un procedimiento que permita al inculpado el poder defenderse de la acusación, así como para impedir penas, no sólo excesivas, como suelen ser las que ejecutarían las personas víctimas del delito, sino también muy desiguales según las circunstancias. En este sentido, la ley penal, evitando la venganza privada y el apasionamiento contingente, procura la defensa del reo. Pero también sirve para que los jueces puedan castigar una conducta delictiva, es decir, para exigir deberes, no para proteger intereses personales de las víctimas. No tiene como fin el defender, como se dice, «bienes jurídicos» particulares, sino el castigar conductas que atentan contra el bien común de un razonable orden social, cuya defensa incumbe a la potestad, y en eso se distingue el derecho penal del propiamente civil.

El tipo de penas con que las leyes permiten castigar al autor de un delito pueden ser muy distintas. Pueden ser penas pecuniarias, que son indemnizaciones agravadas, pues es de derecho natural que se indemnice los daños causados contra las leyes humanas, y no es contrario al derecho natural que la ley agrave ese deber natural de indemnizar cuando el daño ha sido causado intencionadamente. Es más, dentro del mismo régimen de las convenciones privadas, las leyes pueden permitir que, en determinados casos, se agrave voluntariamente por parte del deudor el deber de indemnizar el daño causado por el incumplimiento o el retraso en cumplir, mediante «estipulaciones penales».

Más propias de la represión penal son las penas no-pecuniarias, que afectan personalmente al que cometió el delito. Estas penas, aunque sean distintas, tienen como elemento común a todas ellas la tendencia del grupo a apartar al delincuente de la comunidad. La forma más

radical de conseguir esa separación es la pena de muerte, de la que hemos de tratar en la lección V (núm. 6), a propósito de la legítima defensa. Pero, aparte esa pena tan grave, la separación de la comunidad puede realizarse mediante la expulsión del territorio, o con la pérdida de las preferencias legales de los que pertenecen a la comunidad. También puede consistir la separación en el confinamiento dentro de un lugar determinado del territorio social, sin pérdida de aquellas preferencias dentro del espacio señalado. Una modalidad más radical de este confinamiento es la de clausura dentro de prisiones destinadas a la retención de los condenados con tales penas de reclusión; esta pena de reclusión está muy generalizada, pero es la menos adecuada al fin de separación de la comunidad, pues viene a crear una nueva comunidad de delincuentes incomunicados del resto de la población, no a expulsar individualmente al delincuente. Semejante es la pena de trabajos forzados, que produce el mismo efecto de segregar un grupo, no al delincuente individualmente; esta pena tiene un aspecto que sí podría parecer contrario al derecho natural, que es el de imponer el trabajo como un castigo, siendo así que, como se dirá en la lección VII (núm. 11), el trabajo es, para todos, un deber personal de derecho natural; pero la pena de trabajos forzados no es tanto de forzar a trabajar, sino de imponer un tipo de trabajo aflictivo para el delincuente: no es así una pena consistente en el trabajo, sino en una modalidad no deseada ni deseable de trabajo. En consideración a la utilidad pública, este tipo de condena puede ser más aceptable que la totalmente inútil y costosa reclusión.

En cierto modo, la separación de la comunidad puede consistir también en la simple privación de algunas preferencias que pueden tener ordinariamente los que per-

tenecen a la comunidad; privaciones de tipo muy variado: la inhabilitación para administrar bienes, para acceder a cargos públicos o para ejercer determinadas profesiones o actividades económicas, privación de pasaporte o de carnet de conducir vehículos, etc.

Todas estas penas pueden ser, no sólo temporales, sino reducibles por circunstancias previstas en la ley penal; incluso eliminadas por la gracia de indultos individuales o amnistías generales. Por otro lado, puede darse también una prescripción liberatoria del posible juicio penal a consecuencia del transcurso de un plazo legal; esta prescripción no es exigida por el derecho natural, pero tampoco es contraria a él.

Estas penas impuestas legalmente a las que nos hemos referido no son contrarias al derecho natural, pero sí lo serían las penas que, aparte el caso de la pena de muerte, afectaran a la integridad física del delincuente, sea por mutilación, por infección y similares; no así las penas corporales sin injerencia dentro del organismo, como la de azotes, hoy en desuso, pero que ha tenido su historia, incluso en el régimen disciplinar de la Iglesia, y también en la pedagogía; son convenientes para castigar la pequeña delincuencia.

10. La defensa de lo público

Todo este régimen de represión penal de los delitos tiene como fin la defensa del buen orden social, y por eso es de derecho público, a pesar de que muchos delitos afecten a los particulares. En la lección V (núm. 8), nos referiremos a la defensa de la intimidad, que puede dar lugar a sanciones penales contra los que atentan contra la

intimidad ajena dándole indebida publicidad, pero no es menos contrario al derecho natural el que el ámbito público quede perturbado por la voluntaria exteriorización de la intimidad privada y por el uso ilícito del ámbito público con fines de interés exclusivamente privado.

Ya el mismo orden de la convivencia impone límites a ciertas intromisiones de los particulares en el espacio común para el que pueden resultar perturbadoras. Se trata a veces de limitaciones higiénicas y estéticas, pero, de una manera general, se puede decir que, por derecho natural, el decoro público debe ser defendido y que pueden establecerse sanciones penales con ese fin. Una modalidad frecuente de infracción de este precepto natural es la de la exhibición pública de la intimidad sexual, es decir, la pornografía en todas sus variantes, así como las actitudes indecentes públicamente exhibidas. Siendo el sexo, como se dirá en la lección VI (núm. 1), una obra del Creador divino, no puede negarse su conformidad con el derecho natural. Todos los hombres están naturalmente configurados, no sólo física, sino también psíquicamente, por su sexo, independientemente de la opción que cada persona tome respecto al servicio que le incumbe en orden a la reproducción del género humano. Los cuerpos humanos son así conformes a su naturaleza, pero dada la intimidad de su función genésica, la exhibición de su aptitud para esa función es una intromisión de publicidad antinatural, que, en defensa del decoro del ámbito público de la comunidad, debe ser reprimido legalmente. La impunidad legal de estas conductas de exhibición de una intimidad que debe custodiarse reservada supone una dejación de quien debe defender el ámbito de lo público contra las intromisiones privadas que lo perturban. Son, en cierta medida, una manifestación de la incapacidad del gobernante para mantener el

buen orden público, incapacidad que contribuye a deslegitimar su potestad.

Pero también hay un abuso del espacio público, que, al ser éste común, no puede ser objeto de apropiación privada ni de intromisiones que pueden perturbar el debido orden público. Compete así a la potestad territorial el determinar los límites del uso del espacio público por los particulares.

La publicidad comercial, política y de otros tipos similares es una modalidad de intromisión privada en el ámbito público que la potestad puede autorizar pero también limitar. Asimismo, la difusión, no sólo de sonidos —por altavoces o medios de megafonía—, sino de letra impresa, de pintadas en lugares públicos, al suponer un uso del ámbito público, requiere un control por parte de la potestad que debe defender el interés de todos. En este sentido, no se puede confundir la libertad natural de pensamiento que pertenece a la intimidad intangible de los hombres, con la publicidad de ese mismo pensamiento, que debe acomodarse al régimen convencionalmente establecido en cada comunidad. Por eso, la censura de prensa puede, a veces, resultar imprudente en orden comunitario, pero no es, considerada en sí misma, una infracción del derecho natural, según el cual el ámbito público debe quedar defendido de las intromisiones privadas, del mismo modo que el ámbito privado debe quedar defendido de las intromisiones públicas. Sí atenta contra el bien común cuando impide las declaraciones públicas de la autoridad, como se ha dicho en el número 5.

De derecho natural es el uso común de lo público que no perturbe el uso de los demás, y por eso la libre circu-

lación por el territorio común y el uso de los servicios públicos con las condiciones reglamentarias. Este uso común, sin embargo, no debe exceder de los límites que exige un orden razonable; empezando por la imposibilidad física de compatibilidad, como, por ejemplo, la de no poder sentarse en un mismo banco público ya ocupado por otros, o la de que los coches sólo circulen por direcciones urbanas bien señaladas; pero no es natural que se pueda abusar de lo público con ofensa de la paz o de los sentimientos ajenos; y corresponde a la potestad el distinguir el uso lícito, aunque sea de interés particular, del abuso que debe ser prohibido.

Que el régimen de tolerancia o no del uso de lo público debe corresponder a la potestad que defiende el orden del territorio, esto es de sentido común; se trata de uno de los aspectos principales del cumplimiento del deber de mantener un orden público que incumbe a la potestad.

V. PERSONA

1. Hombre y persona.—2. Personas morales o jurídicas.— 3. Representación.—4. Identidad e integridad del propio cuerpo.—5. Feticidio.—6. Legítima defensa.—7. Defensa del cuerpo.—8. Reputación e intimidad.

1. Hombre y persona

Como se ha dicho en el comienzo de la lección II, el hombre tiene conciencia de deber su existencia a un Dios creador y de cuyo ser participa. El hombre es un ser vivo, con un cuerpo similar al de muchos animales, y por ello que se puede reproducir en su género y perece individualmente, pero animado, no por un principio vital —*anima*— que, como el de los animales, se extingue con el cuerpo, sino por un alma espiritual que le permite reflexionar racionalmente sobre sí misma y las cosas, reconocer su dependencia de Dios y no extinguirse con su cuerpo, precisamente por ser espiritual, de todo lo cual están privados los otros seres vivos y demás cosas de la Creación. Esta conciencia de sí mismo es natural, y todo el derecho natural parte de esa primera intuición del hombre sobre sí mismo. La razón última de su existencia, así como el destino de su alma espiritual, eso

excede de su razón natural, para la que resulta un misterio, por lo que no vamos a tratar aquí de ello.

Dada la esencial naturaleza sociable del hombre —que le lleva a formar grupos comunitarios o societarios, como hemos visto en la lección III (núm. 10), además de una familia, como se verá en la lección VI (núm. 3)—, el hombre asume una determinada posición frente a los otros hombres: esta posición relativa es su «persona», su «personalidad». Distinta de la humanidad de todo hombre es la personalidad de cada posición relativa que tiene cada hombre frente a los demás. Al ser relativa, la personalidad es accidental, pues no depende de la misma humanidad de cada individuo, pero, al ser necesario que el hombre se halle en relación con Dios, esta personalidad es siempre esencial para todo hombre, aunque las otras sean múltiples y variables, según las cambiantes relaciones que existen entre los hombres. En este sentido, todo hombre es necesariamente una persona para otro hombre —*homo homini persona*—, ya que no puede haber relación sin la correspondiente personalidad; pero un mismo hombre puede tener distintas personalidades, según sean sus relaciones con otros hombres.

Desde un punto de vista jurídico humano, puesto que el derecho supone siempre relación, lo que importa no es el hombre, sino la personalidad que accidentalmente exista entre esos hombres necesariamente relacionados unos con otros. Así, pues, el derecho natural que venimos explicando, que es el que de algún modo incide en el derecho humano, consiste en deberes de las personas, no del hombre en sí mismo. Aunque la conciencia sea humana e individual, no puede prescindir de la propia personalidad en relación con las otras personas. Estas relaciones interpersonales pueden ser públicas o priva-

das —por ejemplo, un contribuyente o un inquilino—; pueden ser también relaciones de contradicción, como las de los adversarios en un litigio, en el que intervienen como demandantes o demandados; incluso a causa de un delito, como cuando se mata, cuyo delito quedará diferenciado por la concreta personalidad de la víctima: fratricidio, regicidio, feticidio, parricidio, etc.

También las preferencias convencionalmente establecidas por los grupos sociales son preferencias personales y no simplemente humanas, por lo que no tiene sentido, desde nuestro punto de vista, el hablar de «derechos (subjetivos) humanos» y no de «preferencias de las personas», que, como ya hemos tenido ocasión de explicar, son el reflejo de los «deberes personales» cuyo cumplimiento puede exigirse.

Un mismo hombre puede tener, pues, varias personalidades, según las distintas relaciones en las que se halla a lo largo de su vida; la primera que tiene al nacer es la de hijo, en primer lugar respecto a su madre, y luego, por presunción ordinaria, respecto a su padre; sucesivamente va adquiriendo otras personalidades, para el derecho privado y el público; para la Iglesia; en su vida profesional y negocial, matrimonial, etc. Estas personalidades pueden perderse totalmente o tener una continuación distinta; así un socio deja de serlo cuando se aparta del contrato de sociedad, pero un huérfano, aunque deje de ser hijo, conserva el apellido de su procedencia y puede por ello adquirir la personalidad de heredero; un rey destronado pierde su personalidad real, pero un funcionario jubilado adquiere su personalidad de pensionista, etc. En fin, al morir un hombre, pierde todas sus distintas personalidades anteriores, pero se convierte en persona causante de una herencia. Todo el derecho tiene en cuenta

esta pluralidad de personas en un mismo hombre, y las innumerables relaciones que la determinan, así como las mutaciones de personalidad.

Los hombres nacen todos iguales respecto al derecho natural, aunque sus accidentes físicos pueden variar, empezando por los genes de que dependen, pero es su ulterior personalidad la que, al ser relativa, tiende a diferenciarlos, y de ahí que la desigualdad resulta natural como la misma personalidad múltiple y variable que los hombres asumen en su vida. Esta desigualdad puede ser parcialmente superada por una igualdad que se funda en el ordenamiento de la convivencia civil. Así, por ejemplo, la personalidad de un acreedor se contrapone a la de un deudor, en una relación concreta de crédito, pero la ley tiende a superar esta desigualdad, no sólo uniformando el tipo de relación en abstracto, sino sometiendo a las personalidades contradictorias a una misma dependencia de la ley, la llamada «igualdad ante la ley». Esta igualación depende del artificio humano, pero es en sí misma conforme al derecho natural. Sin embargo, la equiparación radical, puede ser *contra naturam;* así, la pretendida igualdad de los dos sexos, que favorece la sodomía.

2. Personas morales o jurídicas

La accidentalidad de toda personalidad determinada permite desligar a ésta de la individualidad de un hombre. En efecto, también un grupo de hombres puede tener una personalidad respecto a otras personas. Estas personas que no son individuales se llaman «morales» o «jurídicas» en contraposición a las físicas individuales. También la personalidad jurídica —el que exista— es de

derecho natural, pues está en la naturaleza de las relaciones humanas naturales que un grupo pueda actuar en derecho como titular de deberes y de preferencias jurídicas al igual que las personas individuales; pero la determinación de qué grupos humanos deben tener tal personalidad depende de las convenciones legales, y es interesante subrayar que la familia, grupo natural por excelencia, nunca tiene personalidad jurídica, ni la necesita.

Lo que justifica la personalidad jurídica es la perpetuidad de su existencia: se trata, en cierto modo, de una persona «inmortal», y es natural que sólo por atender al bien común se reconozca legalmente la personalidad jurídica. Una familia concreta, al no ser un ente perpetuo, no requiere, como acabamos de decir, tener personalidad jurídica, pero las comunidades, de las que hablamos en la lección III (núm. 10), sí necesitan tenerla; para ellas tal reconocimiento es de derecho natural: no la misma personalidad, que es siempre una realidad humana y convencional, sino el reconocimiento de tal personalidad de los grupos que son propiamente comunidades, y no simples sociedades, según la distinción que hicimos en la lección III (núm. 10).

Como ya se dijo en ese lugar, es de derecho natural que los hombres pueden unirse para hacer algo en común, cooperando para un fin común, como socios, con bienes específicos o trabajo. Pero no puede decirse que todo contrato de sociedad requiera tener personalidad jurídica, y, de hecho, existen muchas sociedades que no tienen más personalidad que la particular de cada uno de sus socios. En la medida en que estas sociedades sirven de manera permanente a fines públicos, es natural que se les reconozca una personalidad jurídica, pero no es esto necesario cuando sirven exclusivamente a intereses pri-

vados de los socios; sin embargo, este tipo de sociedades de lucro privado suelen tener reconocida una personalidad jurídica, con lo que viene a darse a los particulares, y con fines propiamente privados, la facultad de encubrirse bajo una personalidad «inmortal»; con ello se elude la responsabilidad privada frente a otras personas que se relacionan con tales sociedades de lucro privado. Lo que ha facilitado este abuso de la personalidad jurídica es la idea de que tales sociedades resultan útiles para el desarrollo económico; de estas «empresas» trataremos en la lección VIII (núm. 4). De similar manera, los grupos constituidos para la lucha política han sido considerados de utilidad pública para la existencia democrática, y por ello también ellos se revisten de la personalidad jurídica, aunque sin fundamento concreto en el derecho natural. No puede decirse que este abuso de la personalidad jurídica de grupos sociales que no sirven claramente al bien común sea contraria al derecho natural, ya que éste no impide la constitución de personas inmortales por convención humana, pero su justificación sí es discutible, según se considere que contribuyen o no al bien común.

Similar consideración puede hacerse a propósito de la personalidad jurídica de grupos religiosos. La libertad de las conciencias es de derecho natural, como ya dijimos en la lección II (núm. 1); pero el reconocimiento de la personalidad jurídica, que es de orden legal, a cualquier grupo religioso no es de derecho natural, sino de derecho humano convencional, y nos remitimos a lo dicho en aquella lección a propósito de las «sectas» (núm. 8).

Tradicionalmente, los grupos profesionales han tenido personalidad jurídica, porque parece claro que su perpetuación sirve al bien común, pues contribuyen a mante-

ner servicios necesarios para la comunidad. El abuso ha consistido aquí en convertir a tales grupos profesionales en actores de la contienda política, con lo que se ha desorbitado su función natural. Pero tampoco la constitución de estas personas «inmortales» debe considerarse contraria al derecho natural, aunque será un deber del que cuida del bien común el evitar que tales personas se conviertan en instrumentos de la lucha política, más allá del interés gremial de sus miembros.

3. Representación

La personalidad jurídica exige que una persona individual actúe en nombre de ella, ya que no puede actuar por medio de todos los miembros del grupo a la vez. Esta sustitución de la totalidad del grupo por una persona individual es la «representación».

Toda representación consiste en la sustitución de algo no presente por algo presente. Las modalidades de la representación son múltiples, en todos los campos del pensamiento humano, desde la simbólica, la filosófica del conocimiento y la técnica artística, hasta la representación propiamente jurídica, que es la que ahora nos interesa. Para nuestros actuales propósitos, la representación puede ser por imposibilidad o incapacidad de actuar, por reducción de un grupo o parte de él, o por voluntad de no actuar personalmente. En estos casos, la representación es de derecho natural, pero sus efectos dependen de la convención jurídica humana. La conveniencia práctica requerirá muchas veces que los efectos de los actos del representante se atribuyan directamente al representado, pero en otros casos puede no ser esto necesario, y enton-

ces es el representante quien asume los efectos de sus actos, efectos que deberá luego transferir al representado.

Esta última representación indirecta es más propia de la representación privada, mediante el contrato de mandato, pero también en este tipo de representación el derecho ha tendido a reconocer una representación directa. En este caso, el representante no es un simple transmisor de la voluntad del representado, sino una persona que actúa como tal, declarando su voluntad, pero en nombre de otra persona a la que se atribuye directamente los efectos del acto realizado.

La representación jurídica, como natural y aun necesaria que es en algunos casos, es de derecho natural, aunque deba ajustarse al régimen que en cada tipo de representación establezca el ordenamiento civil.

La representación jurídica se refiere a la voluntad de las personas. Para los actos privados, la voluntad de la persona ausente es sustituida por la de la presente, que debe ajustarse a la del representado, y, a veces, sin posibilidad de variación, en cuyo caso se habla de «mandato imperativo»; pero, como se ha dicho ya, la voluntad del representante no sustituye siempre a otra voluntad, sino que puede ser en defensa de los intereses de un ausente que no puede declarar razonablemente su voluntad; tal es el caso de la representación de personas incapaces por su edad u otras causas psíquicas. Las personas jurídicas necesitan siempre ser representadas por otra individual, y también en este caso puede darse una representación de intereses o de voluntad; esta última se da cuando los que componen la persona jurídica eligen a su representante, y también en este caso puede darse el mandato imperativo.

La potestad —de la que hemos tratado en la lección III—, no sólo es ordinariamente susceptible de representación, sino que, al proceder de su primer origen divino, es siempre, en virtud de su propia naturaleza, por representación, es decir, delegada. Puede decirse así que, a diferencia del saber de la autoridad, que no es nunca delegado ni delegable, el poder de la potestad es siempre por delegación, aunque su efecto depende de las convenciones humanas.

Hay que advertir, sin embargo, que la relación entre el pueblo y sus gobernantes no es de representación: por la razón ya explicada de que la potestad del gobernante no procede del pueblo; por eso mismo, no se concibe en la democracia moderna un mandato imperativo para las personas elegidas para deliberar sobre los actos de gobierno; empezando por los legislativos. Estas asambleas de personas elegidas por el pueblo no son de representantes en un sentido jurídico, sino como simple «parte de un todo», y por eso sin un vínculo concreto de responsabilidad contractual, ni —lo que es esencial del mandato de representación— de libre revocación por pérdida de la confianza en el mandatario representante, sino de revocación temporalmente aplazada.

La representación propiamente jurídica es de derecho natural precisamente por su carácter contractual —conforme lo dicho en la lección II (núm. 4) sobre las promesas—, y, muy especialmente, por la lealtad en que se funda, como elemento esencial, la confianza que ha de tener el representado que delega su poder en el mandatario que le representa como delegado. Precisamente por fundarse en la confianza, un mandato irrevocable no es admisible si consiste en una sustitución total de la voluntad del representado, y equivale a una cesión patrimonial

cuando se refiere a una gestión determinada sobre bienes concretos.

4. Identidad e integridad del propio cuerpo

La personalidad que, aunque variable, es esencial del hombre, no es algo que éste «tenga», pues es atributo de la persona en relación con otras como distinto de sí mismo. Corresponde al individuo humano como ser vivo, compuesto de alma y cuerpo: ni el cuerpo sin vida ostenta una personalidad, como hemos dicho ya, ni el alma inmortal es tampoco persona. De esta conjunción depende también que el cuerpo humano, en tanto hay persona, no pueda ser una cosa que «tenga» la persona como una cosa bajo su dominio. No puede hablarse, pues, de una «propiedad» sobre el propio cuerpo, ni, en consecuencia, de una disponibilidad sobre él, como si se tratara de una cosa patrimonial. También por eso, no sólo el acto de matar un cuerpo humano ajeno, sino el lesionarlo, no son actos contra cosas, sino contra personas. De esta integridad personal se tratará más adelante.

La forma más radical de disposición sobre el propio cuerpo es el suicidio. Evidentemente, el suicidio es contrario al derecho natural; es un delito, aunque no puedan los jueces humanos castigar con una pena al que lo comete; pero puede tener cierta incidencia en el derecho humano. Aparte ciertas posibles sanciones de carácter religioso, la cooperación al suicidio es legalmente tratada como delito de homicidio, y no puede eximirse de esta responsabilidad quien causa la muerte de otra persona por evitar males físicos de ésta, aunque sea a petición de ella. Este sería el caso de la llamada «eutanasia activa»;

de la «pasiva» se trata más adelante. Por lo demás, como delito que es, la tentativa de suicidio puede tener también una sanción penal que no sería contraria al derecho natural; aunque no sea tal tentativa comparable a la tentativa de homicidio, no deja de ser algo socialmente relevante, por la razón de que quien atenta contra su propia vida demuestra que puede no tener respeto a la vida de los demás, y esta peligrosidad social puede sancionarse con la inhabilitación para desempeñar funciones en las que se requiera un diligente respeto a la vida ajena.

Otra antinatural forma de disponer del cuerpo es la mutilación de partes de él, aunque sea con el fin de cesión de órganos vitales a favor de la salud de otras personas. Distinto es el caso de que esa cesión sea, por altruismo, de órganos no estrictamente vitales, como hacen los «donantes de sangre». Actos de este tipo deben considerarse, no como actos patrimoniales, sino como conductas personales no contrarias al derecho natural: no como actos de disposición del propio cuerpo; por eso tales cesiones de partes del cuerpo nunca pueden ser retribuidas económicamente como cesión de cosas patrimoniales; la propia sangre, una porción de carne para un injerto, incluso el riñón que se cede a otra persona, no son cosas, sino partes del propio ser personal. Tales conductas altruistas deben considerarse como expresiones de generosidad similares a la del que corre un riesgo, incluso de vida, por salvar la de otro. Son conductas moralmente buenas pero no jurídicamente exigibles, como tampoco se puede exigir la aceptación de órganos ajenos por parte de la persona favorecida, como se dirá después.

Por la muerte, el cuerpo no se convierte en «cosa», aunque quede inanimado, pero puede ser objeto de un

determinado destino previsto por parte de la persona en la que se había hallado integrado. No se trata, en estos casos, de poder disponer del futuro cadáver como de una cosa patrimonial, de la que se puede disponer por testamento, sino de una determinación sobre la forma de conservar el propio cuerpo. Del mismo modo que se puede declarar algo acerca de las futuras exequias fúnebres, incineración o inhumación, lugar de entierro, etc., se puede destinar el propio cuerpo para el estudio científico, trasplante de órganos, etc. Sigue siendo una conducta no patrimonial, y por ello siempre gratuita: una conducta y no una enajenación.

El enterrar los cadáveres, o las cenizas, es de derecho natural, pero éste es uno de esos preceptos que llamamos negativos, es decir, que consisten en no impedir el enterramiento. Es un precepto natural sentido universalmente, y por esto también el derecho de guerra tradicional establecía la tregua para que el enemigo pudiera retirar a sus muertos con el fin de darles sepultura. La exigencia civil de enterrar los cadáveres, por lo demás, se puede imponer en virtud de razones higiénicas, que no se extienden al enterramiento de cenizas; así como, por razones urbanísticas, se determina el lugar reservado a las sepulturas.

Asimismo puede, excepcionalmente, realizarse una intromisión en el cuerpo ya muerto cuando el ordenamiento civil dispone la necesidad de autopsia con el fin de averiguar las causas de la muerte, especialmente cuando se trata de muertes violentas y la autopsia del cadáver puede servir para descubrir al autor del delito. Pero, aunque pueda haber, en otros casos, un interés puramente científico en realizar una autopsia, la voluntad expresa anteriormente manifestada del difunto, o incluso la

actual de sus familiares cuando aquel no manifestó lo contrario, debe prevalecer, para impedir la autopsia, en atención a la exigencia natural de enterrar a los muertos sin intromisión en sus cadáveres. Las conveniencias científicas deben ceder en estos casos ante el precepto de derecho natural de no impedir el enterramiento sin injerencias corporales.

5. Feticidio

Nada tiene que ver con la disposición del propio cuerpo el aborto procurado, pues el feto no es parte del cuerpo materno, sino un ser humano que se forma y aloja temporalmente en el cuerpo de su madre, con la expectativa de llegar a nacer y asumir personalidad. Así, el aborto procurado es un delito de homicidio específico llamado feticidio, aunque se cometa con el consentimiento de la madre.

A este tipo delictual debe asimilarse el uso de medios contraconceptivos, pero, al quedar esa práctica dentro de la intimidad de los que cometen este delito, el deber natural de no impedir el nacimiento del hijo concebido queda como simplemente moral; sin embargo, la propaganda y suministro de tales medios debe quedar legalmente prohibida; cuando, no sólo no se prohíbe, sino que se fomenta, el gobernante incurre en un abuso que contribuye a la deslegitimación de su potestad.

El deterioro de la conciencia de algunos hombres de hoy ha podido llegar a algo tan contrario al derecho natural —y rechazado también por el derecho de gentes multisecular, que admitía, en cambio, la esclavitud— como es la despenalización de este evidente y abominable deli-

to de feticidio. Cuando se aduce en contra el tópico del «estado de necesidad», no se piensa realmente en él, pues esa circunstancia sólo puede influir en la tolerancia de daños patrimoniales, sino en una disimulada idea de «legítima defensa» frente a un feto agresor contra el «bienestar» de su madre. Ha contribuido a ese deterioro moral de algunas conciencias, contra el sentido común universal, el error doctrinal —al que nos hemos referido en la lección IV (núm. 9)— de ver el derecho penal, no en relación con las conductas delictivas, sino como defensa de determinados «bienes». Con este planteamiento, se puede comparar los bienes por su «valor» relativo. De este modo, la vida puede tener un valor relativo según la situación del ser humano, y se devalúa la vida de un ser todavía no independiente de su madre, como también la de un loco, la de un enfermo incurable, la de un anciano, o incluso la de un hombre perteneciente a una raza que se considera inferior. Y la vida del feto puede estimarse entonces de menos valor que otros «bienes», como puede ser el bienestar físico, económico, de reputación social, incluso el estético de la madre, «bienes» contra los que el hombre por nacer vendría a ser un agresor que debe ser eliminado.

6. Legítima defensa

Paradójicamente, esta defensa de unos «bienes» personales contra un riesgo temido ha contribuido a desvirtuar el derecho natural de la «legítima defensa», llamada «legítima» precisamente por ser aceptada universalmente como de ley natural.

Esta defensa de sí mismo se funda en la licitud de impedir la agresión contra la propia vida eliminando la del agresor que no puede ser contenido de otro modo. Supone así una situación de emergencia en la que no puede intervenir la protección socialmente organizada; también puede darse en defensa de una vida ajena igualmente agredida.

Cuando se habla de la «proporcionalidad» entre defensa y agresión, no se piensa que ésta sea contra la vida, sino una amenaza de lesiones físicas, o patrimoniales, contra la que la eliminación de la vida del agresor resulta evidentemente desproporcionada y deja de ser «legítima». No debe olvidarse, sin embargo, que el alcance de la amenaza no siempre es fácilmente determinable; así, cuando el agresor amenaza armado, aunque sea con el fin de arrebatar bienes patrimoniales, tal amenaza puede considerarse contra la vida —como en el dicho «¡la bolsa o la vida!»—, en cuyo caso la eliminación del agresor, aunque su intención fuera otra, es en defensa de una amenaza contra la vida, y debe ser tenida como legítima. Sólo la falacia de los «bienes jurídicos tutelados» ha venido a comparar el bien patrimonial inferior con la vida, y con ello a suprimir la única «legítima defensa» posible para el agredido, siempre que éste se halle en condiciones de eliminar a su agresor.

Esta crisis actual de la legítima defensa ha incidido, no sólo en el prototipo de ella, que es el de amenaza privada contra la vida de una persona que no puede defenderse más que matando al agresor, sino también a los casos de legítima defensa pública. Estos son los de la pena de muerte, la guerra y el tiranicidio. Este ultimo caso, objeto de discusión entre los antiguos moralistas, ha perdido hoy actualidad, por cuanto el abuso «tiráni-

co» del poder, es decir, en propia ventaja y no en defensa de la comunidad suele ser hoy, no de una persona, sino de un grupo, muchas veces anónimo, que no puede ser eliminado; por lo demás, esta doctrina nunca ha dejado de presentar la dificultad de cómo se puede decir que se incurre en «tiranía», por lo que, de hecho, hay que remitirse a cuanto hemos dicho en la lección IV (núm. 4), acerca del poder que pierde su carácter de potestad por falta del reconocimiento social.

La pena de muerte es, como decíamos en la lección IV (núm. 9), la forma más radical de excluir a una persona de la comunidad, y sólo se puede justificar como otro caso de legítima defensa, esta pública, frente a una agresión que una comunidad considera como dirigida contra ella misma. Un caso claro es el de la traición en caso de guerra, que la disciplina militar suele castigar con esa pena; pero puede darse algún tipo de delito cuya repercusión social se considere lo suficientemente grave para requerir semejante pena, como, por ejemplo, el bandidaje o el tráfico de drogas y otras modalidades de delitos de agresión a la comunidad: una defensa contra un «enemigo público». Así, la pena de muerte no puede decirse que sea contraria al derecho natural, aunque deba reducirse a los casos de «enemistad pública».

Por lo que a la guerra se refiere, ésta es, en principio, la legítima defensa de un pueblo agredido por otro. Pero, al consistir en una defensa colectiva que, previsiblemente, puede prolongarse durante un tiempo no muy breve, y con repercusiones difícilmente controlables para la población afectada, la guerra debe atenerse a unas reglas propias, que constituyen el derecho de guerra. En principio, debe ser una defensa contra un agresor, y debe hacerse con alguna posibilidad de éxito, pues una defen-

sa desesperada ante un adversario insuperablemente más fuerte supone un atentado contra la comunidad a la que se trata de defender frente a una agresión extranjera. Luego, el derecho de guerra tiene otras limitaciones, respecto de la población civil, de los prisioneros, especialmente los heridos, de la retirada de cadáveres, etc., cuya infracción es contra el derecho natural y puede deslegitimar a un beligerante.

7. Defensa del cuerpo

Si la persona no puede disponer del cuerpo humano que la sustenta, con más razón es contra el derecho natural que otra persona atente contra él. Por eso, fuera de los casos de legítima defensa a los que nos hemos referido ya, la muerte de un ser humano, el «homicidio», es evidentemente un acto antinatural, que no puede menos de tener graves consecuencias en el derecho convencional de cualquier comunidad. La sanción puede ser distinta según las circunstancias del acto y la personalidad de la víctima —parricidio, genocidio, uxoricidio, feticidio, fratricidio, regicidio, etc.— y no es contra el derecho natural que se imponga, en estos casos, la pena de muerte al homicida reincidente, ya que puede considerarse como una agresión contra la integridad de la comunidad afectada por la muerte de uno de sus miembros, y al agresor como su «enemigo público».

No debe confundirse con este delito gravemente sancionado por las leyes humanas, las muertes que se causan con la pretensión de defender una causa justa. Aunque las diferencias no siempre sean claras, ese tipo de violencia puede asimilarse muchas veces a una guerra, y quedar

comprendido en la violencia de la guerra. Se trata de comunidades que se sienten subyugadas por la potestad de otra en la que se hallan integradas, y tratan de independizarse de su opresor. Aunque éste pretenda descalificarla con el nombre de «terrorismo», y tratar a los adversarios como criminales, sometiéndolos al régimen ordinario de represión policial y judicial, puede ser, en realidad, la violencia de una guerra civil sin distinción territorial, que debe someterse al régimen de guerra y no de la delincuencia; en efecto, se puede matar al enemigo que no se rinde, pero no se le puede juzgar como delincuente, siendo así que cuenta con un apoyo popular que, en caso de victoria, podría reconocerle como salvador heroico de la comunidad sublevada.

Esta confusión es congruente con la tendencia de los vencedores bélicos de nuestro tiempo a juzgar como criminales a los vencidos, con lo que la beligerancia se confunde con la delincuencia. Pero un enemigo vencido no es un criminal.

Estas confusiones son contra el derecho natural, que admite la guerra en defensa de una comunidad, aunque las circunstancias, empezando por la no aceptación de la hostilidad ordinaria por parte del adversario, impidan que ese tipo de violencia se haga conforme a las reglas ordinarias del derecho de guerra.

La integridad del cuerpo debe entenderse también como respeto a la voluntad personal de impedir toda injerencia extraña en aquél contra su voluntad. Con esto se relaciona el tema de la llamada «eutanasia pasiva». Como hemos dicho (lección IV, núm. 9), la «activa» debe considerarse como una modalidad de delito de homicidio, pero la «pasiva», que consiste en omitir los remedios

médicos que se prevé sean necesarios para evitar la muerte o superar la enfermedad, puede constituir un delito punible cuando se obra conscientemente sin la voluntad del paciente. Por esto, cuando éste declara su voluntad contraria a la intervención médica, esta negativa del paciente puede ser moralmente censurada —ser objeto del Juicio Divino—, pero el derecho natural no exige que el tratamiento médico se practique contra la voluntad expresa del paciente. Tampoco puede considerarse esta actitud como suicidio, ni la de los médicos como cooperación a tal delito, pues la muerte, si acontece, no ha sido deliberadamente procurada por él, sino simplemente aceptada sin resistencia. Teniendo en cuenta las circunstancias del caso —edad, coste del tratamiento, probabilidades de éxito, etc.—, los moralistas suelen distinguir entre los remedios médicos ordinariamente proporcionados y los extraordinarios, a efectos del pecado de imprudencia del paciente, pero, para el orden jurídico humano, tal distinción es irrelevante. En otros términos: así como es contra el derecho natural el suicidio —y por eso debe evitarlo quien puede hacerlo, para no incurrir en responsabilidad penal por complicidad—, es conforme al derecho natural que una persona acepte morir naturalmente por rechazar una intromisión en su cuerpo. En este sentido, aquellos que, por sus creencias religiosas, se oponen a una transfusión de sangre que podría salvar sus vidas, deben ser respetados en su negativa, no ya por la libertad de las conciencias en orden a la religión, sino por el principio general de que no se debe intervenir en cuerpos ajenos sin el consentimiento personal. Tampoco en los casos de las llamadas «huelgas de hambre», aunque pueden ser consideradas moralmente reprobables, como modalidad de suicidio, hay un deber natural de alimen-

tar a la fuerza a los que optan tal conducta, ni puede hablarse de complicidad por tal omisión.

En fin, la violación sexual no es más que un caso especialmente grave de delito contra la integridad corporal de las personas; pero es contrario al derecho natural el penarlo entre cónyuges, ya que el «débito conyugal» es un efecto esencial del matrimonio, que, por su propia naturaleza, aunque no deba moralmente exigirse por la fuerza, sólo es evitable en derecho por la separación judicial del matrimonio.

8. Reputación e intimidad

La agresión a la persona no se limita a la que causa la muerte, o mutila el cuerpo, o lo lesiona, sino que también puede ser contra la reputación social de una persona o contra su intimidad. De la calumnia ya se ha hablado en la lección II (núm. 3), pero también puede atentar al pudor y a la reputación de una persona la divulgación de sus defectos reales pero no conocidos, y, en todo caso, la de su vida íntima. Porque parece una exigencia racional que lo privado no debe publicarse contra la voluntad de las personas afectadas por tal divulgación.

Una cuestión frecuentemente discutida se presenta cuando una persona asume una función pública, no sólo como gobernante, sino como participante en la lucha por alcanzarlo, e incluso aquellas que, con su autoridad, pueden influir indirectamente en ella. La solución puede encontrarse si tenemos presente que tanto la potestad como la autoridad requieren el reconocimiento social: en consecuencia, quien aspira a ese reconocimiento social no puede pretender que su conducta privada sea desco-

nocida para que no influya en el posible deterioro de ese reconocimiento público al que aspira. Puede haber, sí, una reserva de la intimidad que no afecte a su estimación pública del que tiene o aspira a la potestad o a la autoridad; en esta medida, pueden tales personas defenderse de las intromisiones de los medios de comunicación social. Pero es inevitable que éstos divulguen defectos morales o de otro tipo que pueden influir en el reconocimiento social de los que tienen o aspiran a tener influencia sobre el grupo social al que pertenecen.

Finalmente, la propia imagen es algo inherente a la personalidad, y cabe, respecto a su divulgación por los medios de comunicación, una similar distinción entre personas sin o con participación en la vida pública, incluyendo aquí, a estos efectos, los profesionales del espectáculo.

VI. MATRIMONIO

1. El sexo.—2. Matrimonio legítimo.—3. Familia legítima.— 4. Presunción de paternidad.—5. Educación de la prole.— 6. Parentesco.—7. Patriotismo.

1. El sexo

Especial importancia para el derecho natural tiene la naturalidad del sexo, pues de la Creación divina de la dualidad de sexos, de su unión en matrimonio, depende la propagación del género humano. Esta propagación es aparentemente similar a la de los animales, pero se diferencia esencialmente de ella por intervenir directamente Dios en dar, al ser producido el hombre de manera natural, un alma espiritual, que no puede venir de la misma naturaleza material. Esta singularidad de la propagación del género humano obliga a pensar que lo procreado materialmente por la unión natural de los sexos no es más que un receptáculo del alma espiritual dada directamente por Dios, por la que el hombre deja de ser una «cosa» como son, en cambio, los animales. El sentido común excluye la idea de que algo no material como es la razón, que pueda reflexionar sobre sí misma y sobre su

origen, pueda producirse por causas físicas: lo psíquico no puede ser producido por lo físico que viene a animar. Así, pues, en la procreación humana son tres los que intervienen: los hombres de distinto sexo que se unen conforme a su naturaleza, y Dios, creador de cada alma espiritual en particular.

Como ya se explicó en la lección I (núm. 4), la mujer fue extraída por Dios a semejanza del hombre: como ser especial dentro del género, y a modo de sublimación de éste. No hay razón que obligue a hablar constantemente de hombre y mujer como si fueran distintos, pues la relación es la de género y especie, y ésta se comprende en aquél. Sólo una moda injustificada de nuestro tiempo parece exigir que se hable constantemente de «hombres y mujeres», como si la omisión del segundo término fuera algo menos honroso para la mujer, siendo así que en el género «hombre» o «humano» se halla siempre comprendido la especie «mujer», y no es necesario referirse a ella expresamente excepto cuando se trata de distinguir, por el sexo, entre varones y hembras, como es necesario hacer cuando se trata precisamente de matrimonio, pues éste presupone la unión de un varón con su mujer. En esta relación, el protagonismo es evidentemente el de la mujer que se hace madre, y por eso se habla de «matrimonio», en contraposición a «patrimonio». Porque una cosa es el protagonismo de la madre en la perpetuación del género humano, y otra distinta la función de responsabilidad patrimonial que tiene el padre como administrador de la tierra que Dios dio al género «humano».

En atención a su misma finalidad natural, hay un deber moral de reservar la unión sexual al fin para el que desde un principio fue establecido, pero este deber moral sólo tiene unas pocas consecuencias para el dere-

cho humano. En la lección IV (núm. 10), ya hemos hecho referencia a la intromisión de la exhibición sexual en el ámbito público, cuyo decoro debe defender el que asume la potestad en una comunidad. Pero otras modalidades punibles del precepto natural que rige la relación de los dos sexos son el incesto, la sodomía u homosexualidad *in actu,* y la «bestialidad» o relación sexual con animales. Son atentados evidentes contra el orden natural del sexo, que deben ser penados como agresiones, no sólo al decoro, sino a la integridad de una comunidad que no quiere degradarse humanamente.

Tan evidente es que el fin natural del matrimonio es procurar una descendencia para la perpetuación del género humano, que un matrimonio contraído con la condición de no procrear hijos no es un matrimonio. En realidad, consistiendo el matrimonio en una entrega recíproca con ese fin, no sólo esa condición va contra el fin natural, sino que cualquier condición resulta inadmisible para tal entrega recíproca y actual: tanto las condiciones y términos resolutorios son incompatibles con la perpetuidad esencial de esa unión, cuanto los suspensivos, en virtud de los cuales, el vínculo y la convivencia no podrían ser matrimoniales antes de cumplirse la condición o llegar el término. Esta modalidad suspensiva procede de la práctica jurídica de los esponsales, por los que los futuros cónyuges prometían contraer el vínculo conyugal en un momento futuro; pero esas promesas, a diferencia de las patrimoniales, no obligaban, ni por el derecho humano, ni por el derecho natural, ya que es de derecho natural que el matrimonio se contraiga con plena libertad, y no por una obligación de contraerlo previamente contraída.

Similar a la nulidad del matrimonio contraído con la condición de no cumplir el fin natural de la procreación

es la nulidad del matrimonio de quien es congénitamente impotente para procurarla. Sin embargo, cuando la procreación no se consigue por esterilidad o por el libre consentimiento de abstenerse del uso conyugal, el matrimonio no deja por ello de ser jurídicamente válido; así puede ocurrir en caso de matrimonio conscientemente contraído con el que padece una impotencia sobrevenida, sea senil, sea traumática. En cambio, el consentimiento de no procrear mediante anticonceptivos es contrario al derecho natural, aunque no constituya un delito de feticidio como es el caso de los contraconceptivos; la difusión de unos y otros medios resulta similar a efectos del decoro público.

No es contrario al derecho natural la adopción de hijos ajenos, pero sí lo es cualquier modalidad de fecundación artificial, que el sentido común rechaza como contraria a la naturalidad del sexo fecundo. También la práctica de estos artificios, si no es impedida por la potestad, puede contribuir a deslegitimar a ésta, como ocurre con otras infracciones del derecho natural.

2. MATRIMONIO LEGÍTIMO

Por derecho natural, la unión fecunda de los dos sexos debe convenirse libremente entre un hombre y una mujer con la voluntad de cumplir el fin natural de su unión de manera permanente y sin participación de otras personas en tal intimidad sexual. Por esta razón la promiscuidad sexual de hombres y de mujeres es contraria al derecho natural —sea como poliginia, sea como poliandria—, y, por similar razón, también el adulterio es contra el derecho natural. Este último caso ha tenido, en la

historia jurídica, un distinto tratamiento, según cometa ese delito el hombre o la mujer, y sólo en este último caso la ley ha podido imponer sanciones penales. Esta diferencia, aunque no se haya fundado en la Moral personal, se ha debido a que las consecuencias del adulterio de la mujer son mucho más graves para la integridad de la familia. En algunas legislaciones se ha llegado a despenalizar todo delito de adulterio, pero, aun así, éste sigue teniendo una incidencia en el orden jurídico, por ejemplo, a efectos de la responsabilidad en los juicios de separación, o incluso dentro del derecho sucesorio como causa de indignidad para heredar del cónyuge ofendido por la infidelidad conyugal. Por lo demás, el adulterio, no sólo es un acto ilícito privado, sino que puede tener una trascendencia pública por atentar contra una institución pública fundamental como es el matrimonio; algo similar es el caso del notario corrupto, que, no sólo comete un delito privado, sino que atenta contra el prestigio social de función notarial y, en este sentido, su delito tiene también una trascendencia pública; sólo para una sociedad que no reconozca la natural trascendencia pública del matrimonio y la familia por él constituida puede el adulterio no trascender de la intimidad personal. Pero el matrimonio es una realidad pública por cuanto es el origen y fundamento de la comunidad social. Como hemos dicho, la pretendida igualdad de los hombres y, en concreto, de los sexos, tiene como inevitable consecuencia el deterioro y hasta la eliminación, no sólo del matrimonio, sino también de la familia.

Así, pues, sólo el matrimonio monogámico y estable puede llamarse «legítimo», es decir, conforme al derecho natural. Pero similar a la promiscuidad antinatural es la que resulta por unión sucesiva con otras personas mientras perdura un matrimonio legítimo. El derecho de gen-

tes, sin embargo, ha solido admitir este tipo de promiscuidad sucesiva mediante la posibilidad del repudio de cualquiera de los cónyuges contra el otro, como si no existiera vínculo jurídico que los uniera o éste pudiera ser disuelto por un trámite judicial de divorcio. En estos casos de nuevas uniones de los separados, aunque la ley hable de «matrimonio», tal nuevo matrimonio del ya unido por otro anterior, será legal, pero no es legítimo, ya que, por derecho natural, el vínculo matrimonial sólo desaparece con la muerte de uno de los cónyuges, y sólo a partir de ese momento puede el superviviente contraer un nuevo matrimonio legítimo. Es éste uno de los preceptos de derecho natural que, como el de la libertad natural del hombre, aparece más generalmente conculcado por el derecho de gentes.

A diferencia de todo el resto del derecho humano, que se establece de manera convencional, aunque se deba respetar los preceptos naturales, así como también queda subordinado a la misma naturaleza de las cosas, el derecho matrimonial, en cambio, no es de constitución humana. Por la razón evidente de que el matrimonio es anterior a la sociedad, y por ser de constitución divina, resulta inalterable por la voluntad de los hombres. En consecuencia, el fin inicial del matrimonio, que es la perpetuación del género humano, como también su indisolubilidad, no pueden alterarse sin excluir con ello el verdadero matrimonio que, por imposición divina, es el origen del linaje humano.

Es asimismo antinatural la inversión de la relación entre el atractivo sexual que se ordena al fin de la procreación y este fin esencial. No depende eso de ninguna creencia religiosa, sino de la más elemental racionalidad, que repugna la conversión en fin de lo que es un medio,

como es el placer natural de la unión sexual. Es de sentido común que, si el medio de la complacencia sensual se pone como fin, no hay necesidad de constituir un matrimonio, sino que es más propio seguir el ejemplo de los animales, para cuya unión sexual no estableció Dios un vínculo jurídico matrimonial, ni tienen tampoco orden jurídico alguno para su existencia natural. Tales uniones, en sí mismas, no son antinaturales, pero, como no constituyen un matrimonio legítimo, suelen incurrir en poligamia, aunque sea temporal y sucesiva.

De hecho, algunos pueblos que no supieron ver el carácter indisoluble del matrimonio, prescindieron del vínculo jurídico, y hablaron del matrimonio como convivencia monogámica socialmente admitida pero sin vínculo jurídico entre los cónyuges, de modo que podía cesar el matrimonio por simple separación de hecho. La necesidad de una intervención judicial para declarar extinguido el matrimonio, como exigen algunas leyes civiles de hoy, no es más que un residuo de un régimen matrimonial anterior que reconocía la existencia de un vínculo en el matrimonio; es consecuente que este nuevo régimen de matrimonio disoluble tienda a fomentar las uniones de hecho más o menos estables; pero sólo una aberración moderna ha venido a tolerar legalmente las uniones sodomíticas. También la admisión legal de este régimen contrario al derecho natural tiende a deslegitimar a la potestad que lo establece y mantiene.

3. Familia legítima

El concepto de legitimidad que, como venimos diciendo, se refiere a la conformidad con los preceptos natura-

les, en ninguna otra realidad de la vida aparece más radicalmente y con mayor despliegue de consecuencias que en el matrimonio: éste es el fundamento de toda legitimidad.

La primera consecuencia jurídica del matrimonio legítimo es la familia legítima, que de él procede.

La familia, al partir de la desigualdad complementaria de los progenitores, es toda ella una reserva de desigualdad natural de los que la componen, extraña a la posible superación de desigualdades para ciertos aspectos del grupo social en el que las familias se integran. Por eso, una radicalización del principio de igualdad tiende a desintegrar la entidad familiar.

Dentro de la familia, las desigualdades son múltiples, por razón del sexo, de la generación, de la edad, incluso por el grado de parentesco dentro de la familia ampliada, por ejemplo, a efectos hereditarios. Pero la discriminación más radical que implica la identidad familiar depende del criterio de la legitimidad. Desaparecido este criterio, resulta difícil que subsista la familia, y, en este sentido, la eliminación de ese criterio es contraria al derecho natural.

No es infrecuente que, por el pretexto de responsabilidad moral, se tienda a equiparar los hijos nacidos fuera del matrimonio con los legítimos, considerando que no pueden aquéllos quedar discriminados por un hecho de cuya irregularidad ellos mismos no son responsables. Esta consideración moral es digna de tenerse en cuenta para exigir la responsabilidad del progenitor, pero no justifica la equiparación total de esa descendencia con la descendencia legítima. Tal equiparación supondría la convivencia de todos en un mismo hogar, pero, en

muchos casos, esta asimilación podría extenderse al otro progenitor ilegítimo. De este modo llegaría a producirse una promiscuidad doméstica que el sentido común no puede menos que rechazar. Porque no se trataría ya de la convivencia de estirpes distintas, como puede derivar del matrimonio de dos viudos, cada uno con su propia descendencia legítima, y la común que pueda sobrevenir, sino de la convivencia de todos los progenitores. En efecto, no hay razón que justifique que el progenitor traiga a su hogar a una descendencia ilegítima y no al otro miembro de la pareja progenitora; esto es especialmente evidente cuando la incorporación al hogar paterno de sólo los hijos ilegítimos venga a separar a éstos de sus madres. Y si, para evitar esa promiscuidad, se propone la pluralidad de hogares, entonces recaemos en la poligamia, cuyo carácter antinatural parece reconocerse incluso allí donde, por el pluralismo religioso, parecería consecuente aceptarla legalmente a favor de aquellos cuya religión admite la poligamia.

4. Presunción de paternidad

La filiación legítima depende de la legitimidad del matrimonio de los progenitores, pero hay una notable diferencia entre la maternidad y la paternidad, a efectos de su constancia jurídica. La maternidad es un hecho fácilmente probable como es el del parto, y de ahí el aforismo jurídico de que «la madre es siempre cierta». La paternidad, en cambio, depende de una presunción jurídica que puede ser invalidada por la prueba contraria; es decir: de la existencia de la convivencia matrimonial se deduce que el hijo habido por la madre es hijo del marido de ésta; pero cabe la posibilidad de probar la imposi-

bilidad de esta paternidad, por ejemplo, por la ausencia del padre durante el tiempo biológicamente impeditivo para el engendramiento.

Un criterio similar puede seguirse para determinar la paternidad de un hijo nacido fuera del matrimonio. En estos casos, nuevas técnicas científicas de análisis de sangre podrían acaso servir para probar la paternidad, pero de la negativa de aquel cuya paternidad se sospecha no cabe deducir una presunción positiva. En efecto, por lo que hemos dicho en la lección V (núm. 7) acerca de la defensa de la integridad del propio cuerpo, es contrario al derecho natural la extracción de sangre de él contra la voluntad personal. Una presunción jurídica sólo se puede deducir de un hecho positivo y probado, como es la convivencia, y la prueba de análisis sanguíneo puede servir para invalidar esa presunción de paternidad fundada en la convivencia; pero la resistencia a tal prueba no es un hecho positivo del que pueda deducirse una presunción de paternidad. El derecho natural, que defiende la integridad del cuerpo, no puede obligar a someterse a un análisis de sangre por la petición de otra persona, y la deducción de la paternidad no puede depender de una simple sospecha, sino de la presunción fundada en el hecho de la convivencia con la madre, contra cuya presunción puede caber, entre otras pruebas, la del análisis de sangre, cuando se pretende invalidar tal presunción.

5. EDUCACIÓN DE LA PROLE

El fin de procreación que es propio del matrimonio por derecho natural, con independencia de toda moralidad confesional, no se limita al hecho mismo de la pro-

creación, sino que implica también el deber natural que tienen los progenitores de habilitar a sus descendientes para que éstos puedan alcanzar una libertad responsable que les permita vivir por sí mismos. Ese es un deber de la potestad que, según hemos visto en la lección V (núm. 1), da Dios a los padres sobre su descendencia. Se habla, a este propósito, de libertad para la educación de los hijos.

El precepto natural de educar libremente a los hijos tiene un límite positivo, que puede manifestarse en la penalización del abandono de la descendencia, incluso en la imposición legal de darles un determinado grado de instrucción, pero el efecto negativo de ese precepto de derecho natural es más relevante, por sus consecuencias legales, y es el de no impedir que los padres elijan la modalidad de educación de su descendencia.

Puede una comunidad establecer un marco de instrucción pública que procure una mejor comunicación entre sus miembros, pues ésta es un presupuesto de la natural solidaridad de toda comunidad, y la civilización de un pueblo depende principalmente de ese nivel de instrucción común. Pero una cosa es la instrucción exigible y otra muy distinta es el espíritu que la inspira, pues, como todo lo racional, también la instrucción tiene una dimensión espiritual. Es precisamente en esta determinación del sentido espiritual de la instrucción común donde debe incidir, por derecho natural, la decisión de los padres acerca de la educación de su prole, ya que ésta es propiamente un deber de la incumbencia de los padres, a los que no puede suplantar una organización comunitaria uniformadora. Suprimir la libertad de opción educativa que los padres puedan hacer para la educación de sus hijos es evidentemente contrario al

derecho natural, como todo impedimento que obstaculice que las personas puedan cumplir sus deberes naturales, y el de la educación de la prole es un deber complementario del de la procreación en el matrimonio.

Este respeto de las opciones educativas es tanto más necesario en los grupos humanos con pluralismo religioso, donde el posible establecimiento de distintas instituciones educativas confesionales resulta una exigencia insoslayable para el gobernante. La idea de que la educación debe ser absolutamente no-confesional obedece, en el fondo, a la opción ineludible por una oficial confesionalidad de agnosticismo, de la que hablamos en la lección II (núm. 6).

6. Parentesco

La realidad social de la familia excede de la simple relación del matrimonio y la descendencia legítima, pues se expande naturalmente, no sólo en línea recta, para unir, incluso en posible convivencia, a descendientes y ascendientes de ulterior grado al de la filiación, sino a las personas que proceden de un antecesor común y a las que, por matrimonio, contraen una relación de «afinidad» entre sus respectivas familias de sangre.

Los así integrados en una gran familia se llaman «parientes». Este término indica ya que el punto de partida para la relación entre los miembros de la gran familia es el acto de la madre que «pare» a los hijos; pero, por extensión, se vino a llamar *parentes* al padre y a la madre, y luego, ascendientes, y, finalmente, «parientes», a toda la parentela integrada en la «gran familia».

Esta realidad de la «gran familia» es también natural y no puede ser abolida; de hecho, también el derecho civil la tiene en cuenta para determinados efectos, sean positivos, como son los hereditarios, sean negativos como, por ejemplo, los de inhabilitación para deponer testimonio en causas de los así vinculados.

Cuando, por faltar los padres, los hijos menores de edad quedan desasistidos, el derecho suple esa deficiencia con personas, muy frecuentemente familiares, que actúan como «tutores» de estos incapaces por razón de edad; similar suplencia resulta necesaria por otras causas que inhabilitan para actuar por sí mismo.

Siendo natural la consistencia de la gran familia, no debe ésta suponer nunca un impedimento para la independencia de los que contraen matrimonio o pueden independizarse por otras razones. Es así un conocido precepto de derecho natural que los hijos deben dar preferencia al vínculo conyugal respecto al que las une a sus progenitores y, a través de ellos, a la gran familia. Con todo, una consideración especial de los parientes es un deber moral general, y, en especial, el respeto a los padres es, como hemos dicho en la lección IV (núm. 2), el núcleo principal del deber natural de respetar toda potestad, puesto que la primera potestad de derecho natural es la de los padres sobre sus hijos. Este deber filial perdura toda la vida, pese a la natural independencia de los hijos, y todo tipo de propaganda que tienda a relajar la conciencia de este deber es contraria al derecho natural. El gobernante que fomenta ese desorden, no sólo se deslegitima por no respetar el derecho natural, sino que también socava el fundamento del respeto a su propia potestad social. Porque es de sentido común que

quien no respeta a su propio padre difícilmente puede respetar a la potestad que le gobierna.

7. Patriotismo

Hay todavía otro grado de solidaridad que tiene cierta relación con esta realidad de la gran familia, que es el «patriotismo». La patria es, en este sentido, una ampliación de la «gran familia».

Como la misma palabra indica, la «patria» es la comunidad en que viven los que se consideran pertenecer a ella por un vínculo cuasifamiliar, de familia expansiva. Y es interesante observar cómo, en este caso, se asocian los dos sexos ancestrales de los que deriva la estirpe al hablar de «madre-patria». Este término justifica que hablemos del «patriotismo», no ya en la lección IV, a propósito de las agrupaciones sociales y sus respectivas potestades, sino en esta otra, que se refiere al matrimonio.

El «patriotismo» es un sentimiento de comunidad expansiva, que se complace en su crecimiento también cuantitativo, es decir, en su reproducción vital. Es considerado por los teólogos como una virtud moral, compatible, como debe ser, con el respeto y benevolencia frente a otras comunidades, es decir, el respeto al patriotismo ajeno. Pero no se trata de una simple virtud moral sin consecuencias jurídicas. Una muy importante es la de que toda comunidad jurídica propiamente dicha debe, no sólo tener, sino fomentar este sentimiento. El sentimiento de honra colectiva por una madre-patria común, la voluntad de defenderla frente a los posibles enemigos, incluso con riesgo de la propia vida personal —como recuerda el viejo adagio «es dulce morir por la patria»—,

y tantas otras manifestaciones de este sentimiento son de derecho natural, y deben incidir en el orden jurídico de la comunidad. Una potestad que, en vez de fomentar entre sus súbditos este patriotismo, procurara disolverlo mediante el desprestigio de la historia común y su cultura, empezando por el propio idioma, atentaría contra el derecho natural, y también de este modo llegaría a deslegitimarse hasta el extremo, incluso, de perder el reconocimiento social de un pueblo que no quisiera desintegrarse perdiendo su identidad histórica. En este sentido, el patriotismo, virtud moral, incide también en el ámbito del derecho humano, y no es un mero deber moral; sin embargo, por tratarse de un sentimiento, puede tener, a la vez, ámbitos menores o mayores en la escala de las comunidades a que se pertenece.

VII. SERVICIO

1. El deber de servir.—2. Libertad de profesión.—3. El trabajo productivo.—4. La empresa.—5. El servicio laboral.—6. «Competencia» y «competitividad».—7. Desocupación laboral.—8. Usura.—9. Conflictos laborales.—10. Descanso y fiesta.

1. El deber de servir

La sociabilidad natural del género humano presupone una solidaridad comunitaria en los grupos que se forman, y entre esos mismos grupos. Esta solidaridad se manifiesta en un deber de servicio, no sólo al grupo colectivamente considerado, sino entre las personas que lo componen. Es más: las mismas preferencias jurídicamente exigibles que el orden civil pueda establecer convencionalmente entre personas y grupos, conforme a la naturaleza de las situaciones y relaciones personales —lo que suelen llamarse «sus derechos»—, implican, también ellas, deberes de servicio inherentes. Como ya decíamos en la lección III (núm. 2), la atribución en propiedad, primariamente del suelo y luego de los demás bienes patrimoniales, no puede eliminar el servicio que tal preferencia personal debe rendir al bien común, ya que la misma atribución y correspondiente preferencia personal

se justifica siempre en consideración al bien común, de suerte que, aunque pueda haber intereses personales contradictorios, el bien es siempre común y no admite contradicción entre lo particular y lo común.

Puede decirse, pues, que el hombre es, por naturaleza, un ser que sirve necesariamente a sus semejantes, incluso cuando domina privadamente cosas patrimoniales determinadas. El negarse a servir para nada ni a nadie es evidentemente contra el derecho natural.

Las modalidades del servicio que todo hombre, por derecho natural, debe prestar a los demás son tan varias como las capacidades que cada uno tiene de «hacer» algo. Este «hacer» consiste siempre en una conducta personal útil, pero esta utilidad no tiene necesariamente un valor económico, ni produce siempre algo material. Cuando el que rinde el servicio tiene algún tipo de remuneración por el oficio o *munus* que ejerce, tal remuneración no tiene por qué suponer una estimación del servicio cumplido. Así, por ejemplo, un caso eminente de deber servir es el que incumbe, y se le puede exigir, al que ejerce una función de gobierno; pero es evidente que ese servicio, si es debidamente cumplido, tiene un valor inestimable, desproporcionadamente superior a la remuneración que se asigna a esa potestad; algo parecido debe decirse de los oficios de autoridad, como pueden ser los de docencia; e incluso el de los artistas, que contribuyen ordinariamente al bien de la cultura de una comunidad sin una remuneración proporcionada a su servicio. Pero hay casos en los que el servicio prestado carece de remuneración, a pesar de su necesidad vital; tal es el caso del servicio de las madres que cuidan de sus hogares y de sus hijos, y carecen de remuneración alguna; pero también hay otros servicios gratuitos cuyo alcance es difícilmente

determinable, pero que pueden ser de gran provecho para la comunidad, como los de las personas que, retiradas de la existencia pública, se dedican a la oración, con la que también sirven a toda la comunidad en que se hallan. Lo mismo puede decirse del servicio, generalmente no visible, que pueden rendir personas físicamente imposibilitadas.

El deber de servir es un deber moral que sólo en determinados casos resulta socialmente exigible y por ello jurídico, pero siempre hay un deber jurídico natural de no impedir que cada persona realice razonablemente ese deber de servir. Dentro de la gran variedad de servicios exigibles en derecho se distinguen algunos en los que la equivalencia entre ganancia económica y la utilidad del servicio correspondiente es más apreciable. Suele hablarse entonces de «trabajo» en un sentido más estricto, y las legislaciones suelen referirse con este término a aquel tipo de servicios cuya causa es precisamente la remuneración, servicios que no se prestarían si no fuera por esa causa. Son servicios que exigen un esfuerzo personal más o menos fatigoso, que parecen no procurar a quien los presta más satisfacción que la de su compensación económica, aparte siempre la moral de cumplir con el propio deber; servicios que deben sujetarse a imperativos de organización laboral que dejan poco espacio para la libertad de opción. Este carácter oneroso ha dado a la palabra «trabajo» o similares como «labor», «faena», «tarea», etc., un matiz peyorativo; pero su categoría moral es la misma de cualquier otro servicio. Así, aunque, desde un punto de vista histórico o sociológico, tal tipo de servicios puedan ser discriminados como inferiores, desde el punto de vista del derecho natural, no hay diferencia entre ellos y otros que puedan parecer supe-

riores, pues lo que importa en todo caso es el cumplimiento del deber de servir.

2. Libertad de profesión

El hombre es libre, pero es servidor de los demás. La palabra «siervo» designó en otro tiempo la existencia contra la naturaleza de hombres sometidos como cosas al dominio de otros, pero esta aberración en que incurrió el derecho de gentes no puede impedir que veamos con claridad que el hombre debe servir para algo y para alguien sin perjuicio de su libertad: es un «ser sirviente» aunque no siervo.

La compatibilidad de su deber de servicio con su libertad se muestra en la libre opción que el hombre puede hacer de su servicio. Aunque determinados servicios vengan impuestos por exigencias del interés de la comunidad, el hombre tiene un amplio campo de libertad profesional. Es contrario al derecho natural que se encuentre vinculado a un servicio profesional por razones extrínsecas a su libertad de opción. La situación profesional a la que puede hallarse destinado por circunstancias familiares o de otro tipo no se le impone como algo natural y querido por Dios. Hay que distinguir, a este propósito, entre la «vocación» divina por la que, como hombre, tiene que rendir algún servicio, y la «profesión» del servicio que él mismo libremente opta.

Se habla, en este sentido, de la «igualdad de oportunidades», pero esta expresión, y la misma idea que representa, no es acertada. En efecto, la desigualdad natural de los hombres, así como la de sus respectivas instrucción y educación, impide que todo hombre pueda optar

cualquier servicio. Incluso admitiendo una cierta igualdad de facultades personales, se dan muchas circunstancias extrínsecas que limitan la libertad de opción profesional. Así pues, las oportunidades no pueden ser absolutamente iguales para todos, y lo único que se pueda lograr es la inexistencia de circunstancias que vengan a crear clases sociales que excluyan el acceso a determinadas profesiones cuando una persona reúne las condiciones de la necesaria capacidad y preparación.

3. El trabajo productivo

El «hacer» en que todo servicio consiste puede ser de producir cosas o el de comportarse útilmente sin llegar a la producción material de nada. Esta distinción no supone tampoco una discriminación de categoría social de las personas que cumplen unos y otros servicios. El gobernante, al que ya nos hemos referido, o el maestro, no producen nada, como tampoco el vigilante nocturno de una fábrica, en tanto el mecánico que trabaja en un taller, o el poeta que escribe poesías, sí produce cosas. Pero, en estos casos en que el servicio consiste en producir algo, o colaborar materialmente a la producción de cosas, esta producción que resulta no es el fin de la actividad, sino el resultado. El fin de todo servicio es el cumplimiento del deber natural de servir a otros, no el de producir algo, y esto confirma la igualdad esencial de todo servicio: se trata de una conducta moral conforme a la naturaleza humana, y no de una actividad económica instrumental. El hombre tiene el fin en sí mismo, y el convertirlo en instrumento económico equivale a degradar su condición de persona para hacer de él una cosa.

Por esto mismo, el hombre no está destinado a producir, sino a servir. El mismo Aristóteles, que, influido como estaba por el hecho de la esclavitud que reconocía el derecho de gentes, no tenía una idea clara de la libertad esencial del hombre, decía (*Pol.* 1, 2, 4ss.), sin embargo, que los esclavos estaban destinados, no a producir, sino a servir. Esto que Aristóteles decía de los esclavos, cuando los trabajos económicamente productivos eran serviles, podemos decirlo con mayor evidencia, desde el punto de vista del derecho natural, de toda persona.

No puede decirse, por eso, que lo que el hombre produce sea «fruto» de su trabajo, pues sólo las «cosas» destinadas a una producción continuada pueden producir frutos. Los juristas distinguimos los «frutos naturales», que las cosas no-consumibles producen por sí mismas o mediante la industria humana, de los «frutos civiles», que son las remuneraciones por la cesión del uso de las cosas, por ejemplo los alquileres de una vivienda. Pero los servicios de un hombre, al no ser éste una cosa, tampoco pueden producir «frutos civiles», como los que podría producir en un régimen de esclavitud cuando el dueño de un esclavo podía ceder el uso de los servicios serviles como el de cualquier otra cosa. Esta consideración jurídica tiene una importancia decisiva para todo el planteamiento del derecho laboral, que actualmente se refiere a la contratación de servicios remunerados por un precio, y que implica una subordinación del trabajador al que le paga esta remuneración o «salario» a cambio de los servicios de cuya utilidad se aprovecha. Aunque el derecho laboral haya surgido en la historia como una superación del régimen del trabajo servil, y haya resultado de una lucha en defensa de la «clase obrera», su actual planteamiento conserva todavía muchos vestigios del antiguo régimen esclavístico. La misma palabra «patro-

no» con que se designa al que paga los servicios recibidos significaba originariamente el dueño que había dado la libertad a un esclavo de su propiedad, pero conservaba sobre él cierta posición de dominio; es una palabra impropia para designar al que contrata el trabajo de un hombre libre.

La actividad del servicio, incluso cuando es productiva de cosas materiales, es una conducta personal, moralmente juzgable, pero no una cosa. Puede juzgarse la perfección de una cosa por sus cualidades, pero esto sólo indirectamente puede afectar al juicio sobre el servicio del que ha producido aquella cosa: en razón de la diligencia del servicio cumplido, que puede reflejarse en la perfección de la cosa misma producida. Esta consideración de que el trabajo, como cualquier otro servicio, no es una cosa debería eliminar de nuestro vocabulario una frase tan desafortunada como es la de «mercado de trabajo», pues los mercados son para vender y comprar mercancías, y el trabajo, por muy humilde que sea, no es nunca una mercancía vendible, sino un servicio remunerable; igualmente abusivo resulta hablar de «bolsa de trabajo», como si éste fuera una cosa cotizable. Es todo un cambio de mentalidad el que el derecho natural nos exige al negar que el trabajo, como tampoco el trabajador, sean cosas.

4. La empresa

El hombre puede realizar su trabajo individualmente, pero casi siempre requiere la cooperación del servicio de otras personas, sea aquélla previa, como el del labrador que cultiva el trigo, para que otra persona lo convierta en

harina, y otra haga el pan, que luego la madre de la familia sirve en la mesa; pero también puede ser un servicio más o menos simultáneo, como ocurre con los obreros que, bajo la dirección de un jefe, fabrican algo en grupo. Es así lo más frecuente que los trabajos productivos de cosas, pero también otros que rinden otro tipo de servicios, requieran una organización técnica, que llamamos «empresa».

El término «empresa» indica ya que se trata de un tipo de actividad de varias personas que «emprenden» o asumen una actividad con un fin común. Desde un punto de vista jurídico, esto se configura como un contrato de sociedad, que consiste precisamente en la puesta en común de actividades personales para obtener un resultado que interesa a todos. Este resultado, aunque no necesariamente, suele ser de carácter económico, es decir, una ganancia en la que todos los socios van a participar; y muy ordinariamente esta ganancia es lo que sirve para mantener a los socios y las familias que de ellos dependen.

Las actividades personales de los socios son generalmente por eso de carácter profesional. Pero también la aportación de los socios puede ser, no de actividad personal, sino de bienes cuya propiedad o simple uso o disfrute se pone en común; es evidente, sin embargo, que estos bienes comunes no pueden producir una ganancia si no interviene una actividad personal, aunque sólo sea la de su administración, en el caso excepcional de que esos bienes produzcan por sí mismos frutos naturales o civiles.

La formación de estas sociedades es de derecho natural en virtud de la libertad contractual de todo hombre

dentro de los límites de la licitud convencionalmente determinada por el ordenamiento humano. Pero tales sociedades contribuyen al bien común por cuanto sirven ordinariamente para el mantenimiento de los socios y sus familias, aparte de lo que pueden contribuir a la elevación económica, educacional o cultural de la comunidad. Este servicio que cumplen al bien común es lo que puede justificar que esas empresas se constituyan como personas jurídicas, pues con ello se facilita, no sólo su permanencia más allá de la vida de los socios contratantes que las iniciaron, sino, mediante la necesaria representación, las relaciones jurídicas con otras personas, físicas o jurídicas, y con la misma comunidad en que se integran.

Esta personalidad jurídica, como depende del grado en que resulta útil para el bien común, no es una exigencia absoluta del derecho natural, sino que depende del interés de la comunidad en cada caso. Porque el contrato de sociedad por sí mismo no hace más que crear deberes y preferencias personales entre los socios, y la creación de una personalidad permanente, en cierto modo «inmortal», depende de lo que convencionalmente establezca la comunidad favorecida por tal existencia de personalidades jurídicas contractualmente creadas por los particulares. Porque, como dijimos en la lección V (núm. 2), las personas jurídicas no son «físicas» o naturales, sino configuradas por el derecho, es decir, artificiales, aunque sea natural que el bien común las requiera, tanto para la organización pública como para favorecer las iniciativas privadas que resultan útiles para la comunidad.

La empresa configurada por el derecho como persona jurídica, siendo ella misma una sociedad contractual, tiene relaciones jurídicas contractuales de diversos tipos

con otras personas, y también con otras personas jurídicas incluso de la administración pública. Pero, aparte la venta de los productos o retribución por los servicios que ofrece, son dos los contratos que hace preferentemente: el contrato de trabajo con personas que no son los mismos socios, y el contrato de préstamo mutuo que hace para obtener el dinero necesario para la puesta en marcha y mantenimiento de la empresa; son contratos que se hacen con la sociedad como persona jurídica, y que no se confunden con el contrato de sociedad que vincula internamente a los mismos socios.

De las obligaciones contraídas con estos dos contratos y otros distintos responden los socios, en primer lugar, con los bienes comunes de la persona jurídica y, subsidiariamente, con su patrimonio particular. Sin embargo, entra como posible en el mismo contrato de sociedad que la responsabilidad de los socios sea desigual, del mismo modo que ser también desigual la participación en las ganancias, dado que las aportaciones son también desiguales; incluso puede pactarse en ese contrato de sociedad que algunos socios queden exentos de responder, con sus patrimonios particulares, de las deudas comunes de la sociedad. Cuando existan estas exenciones de responsabilidad particular, que puede llegar a ser general para todos los socios, la persona jurídica como tal debe aparecer ante las personas con las que contrata como una sociedad que sólo responde con sus bienes comunes, pues si así no se hace, los que contratan con la sociedad pueden quedar defraudados. En principio, esta limitación de responsabilidad a los bienes comunes debe ser relativa, pues se presta al fraude mediante la disminución del patrimonio común por voluntad de los mismos socios; dependerá, pues, de que los jueces consideren la existencia de fraude para que extiendan la respon-

sabilidad en una u otra medida al patrimonio particular de los socios. De esta responsabilidad por las deudas sociales quedan exentos, como es comprensible, aquellas otras personas que contrataron con la sociedad y son acreedoras de ella. El ordenamiento civil sí puede, en cambio, establecer preferencias para la ejecución de créditos entre estos acreedores, en consideración a las garantías civiles que los garantizaban, pero también a la necesidad vital del cobro; así, los créditos nacidos de contratos de trabajo pueden ser considerados preferentes respecto a los de los prestamistas.

5. El servicio laboral

Por lo que ya hemos dicho, el servicio laboral que se rinde a una empresa puede ser de dos tipos: el de los mismos socios que aportan esos servicios a la sociedad y el de los que contratan con ella una relación laboral sin hacerse socios de ella. Los servicios de los socios pueden ser muy distintos, desde la gerencia directiva de la empresa hasta el más humilde servicio que pueda hacer un socio, siempre que lo haga en condición de socio y no de asalariado ajeno al contrato de sociedad; también el contrato de trabajo puede ser de distinta categoría, desde un gerente a sueldo hasta el jornalero temporal, cuyo interés es exclusivamente el de cobrar su jornal, sin participar en las ganancias y pérdidas de la empresa. Porque el vínculo que une a los socios es como el propio de una sociedad laboral, similar, en cierto modo, al de una familia o gran familia que se mantiene unida para realizar una empresa familiar, corriendo la misma ventura, tanto en el provecho como en las pérdidas. La forma en uso que más

se aproxima a esa idea de empresa laboral es la «cooperativa».

En efecto, la empresa propiamente natural es una sociedad de personas que aportan servicios de interés común: sólo ellos son propiamente los socios. De ahí se desprende una concepción no muy frecuente, pero que sí es la natural, de la empresa como sociedad de personas que trabajan en común, no para producir, pues, como hemos dicho, los hombres no tienen como fin producir cosas, sino para asegurarse un mantenimiento económico, y, a poder ser, un mejoramiento de él: una comunidad de trabajadores que se ayuden recíprocamente a compartir, aunque sea de manera desigual, las ganancias por los bienes que produzcan con su colaboración laboral, y a mejorar humana y razonablemente su tenor de vida, y el ahorro, con vistas a asegurar la economía de su descendencia. En este sentido, es congruente con el derecho natural que la empresa sea una sociedad de trabajadores, y no un instrumento de producción de bienes y de enriquecimiento ilimitado con las ganancias.

El servicio de los que, sin ser socios, contratan un trabajo cuantitativamente valorado por una cantidad de dinero, mediante un contrato laboral, es muy distinto del servicio que rinden los socios de la empresa. Este otro tipo de trabajadores asalariados no tienen interés alguno en la sociedad, sino sólo en la seguridad de su salario y en la reducción al máximo de los servicios que prestan. Este tipo de relación no es contrario al derecho natural; es más, depende de la libertad de cambio profesional al que hemos hecho mención, pero es extraña a la relación entre los socios. En efecto, estos asalariados, al no ser socios, pueden cambiar de empresa por la oferta de mejores condiciones, pero también corren el riesgo de que su

contrato, contraído por cierto tiempo, no sea renovado, o incluso de perderlo por desaparición de la empresa. Es natural, por tanto, que la comunidad prevea indemnizaciones económicas por este riesgo, aunque sean para la supervivencia de esos trabajadores ajenos a la sociedad.

Es congruente, en cambio, con la condición de los socios que prestan sus servicios a la empresa, que sea ésta misma, y no la comunidad, la que prevea el riesgo de cierre de la empresa, así como también otras ayudas que la comunidad sólo de manera subsidiaria debe prever; por ejemplo, el seguro de enfermedad familiar, la pensión por jubilación y otras ayudas familiares como la de sufragar los gastos de la educación de los hijos, ayuda para las vacaciones, ventajas de los economatos, etc.; todo esto manifiesta el carácter cuasifamiliar de la empresa, en la que la comunidad en que se halla sólo subsidiariamente debe intervenir. Todo este conjunto asistencial de los que trabajan como socios les vincula, sin perjuicio de su libertad, a la empresa, de modo que una simple oferta de mayor ganancia no resulte suficiente para que tales socios laborales quieran cambiar de empresa.

6. «COMPETENCIA» Y «COMPETITIVIDAD»

Con este modelo de la empresa como eminentemente laboral, es congruente que su fin positivo no implique el negativo de arruinar a las empresas concurrentes, lo que se aprecia hoy como «competitividad». Es natural que las empresas, como también un trabajador aislado, realice su trabajo de la mejor manera posible, que ofrezca sus productos, o servicios de cualquier tipo, a mejor precio, que procure complacer a sus compradores o «clientes», de-

seando aumentar el número de éstos, etc. La palabra «competencia», con la que se designa este esfuerzo por mejorar el propio servicio, significa también la «capacidad» propia para conseguir tal mejora. Este esfuerzo natural de mejora del servicio que ofrece el trabajador o la empresa es conforme al derecho natural, pues estimula al mejoramiento económico de las personas y de la comunidad.

Muy distinta de esta natural «competencia» en el servicio del trabajo es la «competitividad». Supone ésta una analogía con lo que los naturalistas llaman «lucha por la vida», que equivale a reconocer como algo positivo que el más fuerte elimine al más débil, como suele ocurrir entre los irracionales. El orden del derecho natural no es el de esta selección brutal propia de los irracionales, sino que, al revés, postula, como exigencia del bien común, la defensa de los más débiles contra la opresión de los más fuertes. A la competitividad deben atribuirse males morales como la ruina del competidor más débil, menos afortunado o incluso menos instruido, y luego todo el juego abusivo del capitalismo empresarial, que, entre otras consecuencias, tiene la de condenar a determinadas comunidades a una dependencia económica abusiva, y agrava con su propio desarrollo la diferencia entre comunidades económicamente desarrolladas y las que no consiguen superar su inferioridad, y, en buena parte, por una preferencia excesivamente prolongada de las «patentes de invención». Es de sentido común que esta competitividad que se propone la ruina del más débil no puede ser de derecho natural. Otra consecuencia contraria al bien común que tiene la competitividad es la de fomentar el «consumismo», a la vez que la superproducción dentro de los ámbitos económicos más desarrollados, con la inevitable secuela del paro laboral. Una compe-

tencia lícita es, por el contrario, la que ofrece mejor oferta de trabajo.

7. Desocupación laboral

El fenómeno del «paro» es uno de los más graves problemas del mundo actual. En efecto, el desarrollo técnico tiende a sustituir la mano de obra humana por las máquinas, y, si se considera que la empresa tiene como fin producir más y no puede renunciar a esa suplantación del hombre por la máquina, el paro laboral no puede más que aumentar cada día. La afluencia de mujeres en demanda de trabajo laboral también ha venido a agravar este mal.

Incumbe, pues, a la potestad el procurar —con medidas fiscales y de otro tipo legal— el fomento de las empresas que favorezcan el pleno empleo, a costa de aquellas otras que, por obtener una mayor ganancia, impiden a los trabajadores sin empleo que cumplan el deber de servir mediante una ocupación laboral. Una legislación que no se oriente en este sentido puede considerarse como contraria al derecho natural. Pero esto depende de la falaz idea ya denunciada de que la empresa es un instrumento de producción y enriquecimiento, en vez de ser una sociedad asistencial de trabajadores que sirven, pero cuyo destino no es el instrumental de producir.

Desde el punto de vista del derecho natural, el hombre que trabaja debe tener siempre primacía sobre la máquina. Esto sólo resulta comprensible si se considera que la empresa no tiene como fin producir más, sino procurar una vida decorosa a los que trabajan. Y, desde ese

mismo punto de vista del derecho natural, el limitarse a compensar el paro, como algo inevitable, con una subvención económica, a costa de la comunidad, es absolutamente inadmisible, ya que el deber de servir del que puede y quiere trabajar no se le debe impedir, aunque se le indemnice con dinero. El subsidio de los que no pueden trabajar por deficiencia física, como puede ser la edad o la enfermedad, sí es natural, y la empresa o subsidiariamente la comunidad, debe cargar con ese gasto, pero el subsidio del que, queriendo cumplir su deber de trabajar, no puede hacerlo es contrario a la razón. Lo que el derecho natural postula es el pleno empleo de todos los que pueden y quieren trabajar, aunque sea en perjuicio de la ganancia obtenida por la empresa. Porque, repito una vez más, el fin de la empresa, como la de los mismos hombres que la integran, no es el producir riqueza —lo que, de hecho, se convierte en aumentar la ganancia de los prestamistas de la empresa—, sino el atender las necesidades vitales de los trabajadores y elevar el nivel suyo y de sus familias. El producir cosas es algo natural, pero el fin primario de una empresa no es el producir por producir, sino el de mantener a los que trabajan para producir.

Esta deshumanización de la empresa moderna —característica sobre todo en las «sociedades anónimas»— se debe principalmente a que se pone el fin de ella en el aumento incesante de riqueza, pero no para la comunidad, sino para los «dueños de la empresa».

Ya el hablar de «dueño de la empresa» es contrario a la idea de que las personas, tampoco las personas jurídicas, como es la empresa, no pueden estar sometidas a un dueño, pues en eso consistía la esclavitud. Pero ese dominio resulta más impropio todavía cuando esos dueños no

son los que aportan bienes productivos o trabajo, sino los que prestan dinero a la empresa y se convierten, sin serlo propiamente, en socios, y socios propietarios.

Como hemos dicho, pueden algunos socios aportar bienes productivos —por ejemplo, locales o maquinaria—, pero el dinero, como cosa consumible que es, no produce nada, tampoco más dinero, según el viejo adagio de que «el dinero no pare dinero»; esto depende de la naturaleza consumible del dinero, y por eso del derecho natural.

Así, pues, el inversionista que sólo da dinero es un prestamista y no un socio, por lo que no hay razón para que intervenga en las decisiones de la empresa, a no ser que aporte también trabajo, y entonces, exclusivamente en razón de éste, no por su inversión pecuniaria.

8. Usura

El préstamo de dinero o «mutuo» no obliga, en principio, a nada más que a que se devuelva en un momento determinado la cantidad prestada, pero, de hecho, los préstamos económicamente relevantes se hacen con estipulación de unos intereses o «usuras». Esta estipulación, sin ser propiamente penal, se asemeja a las estipulaciones con las que se agrava una deuda pecuniaria por el retraso en la devolución de la cantidad prestada; aunque, en el caso de haberse convenido un plazo, el retraso no pueda penarse como ilícito, la cantidad estipulada como interés viene a cumplir una función similar. También las deudas pecuniarias, cuando no se pagan en su momento, devengan «intereses moratorios» fijados por el juez.

Ha sido un tema constante de la historia jurídica el de limitar la cuantía de los intereses para evitar el abuso que puede sufrir el que necesita dinero y tiene que pedirlo prestado. Modernamente, la palabra «usura» sirvió para calificar ese abuso, penado a veces por las leyes civiles, y, en efecto, se puede considerar como contrario al derecho natural que una persona se enriquezca a costa del que necesita dinero, más allá de lo que puede ser una indemnización por no poder disponer, quien la presta, de la cantidad prestada durante un cierto tiempo.

Distinto de ese préstamo con estipulación de intereses es el negocio aleatorio por el que quien presta dinero corre el riesgo de perderlo, por infortunio de su deudor, y, en compensación de ese riesgo, la ley civil le permite estipular unos intereses sin tasa; es el llamado «préstamo a la gruesa». Se trata, en realidad, de un negocio aleatorio como el del juego de la lotería y apuestas de cualquier tipo. A este tipo de negocio aleatorio se asemeja el préstamo del inversionista, cuyos intereses dependen de las ganancias obtenidas por la empresa; puede ese inversionista obtener un gran lucro, pero puede también perder lo prestado si la empresa fracasa y no puede devolver el préstamo ni mucho menos pagar la usura concertada. En este sentido, es un negocio que depende de la suerte.

Lo que ha desfigurado este negocio de préstamo aleatorio del inversionista ha sido la conversión de éste en socio de la empresa, con intervención en las decisiones de ésta, aunque sea en perjuicio de los trabajadores, sean éstos socios o meros asalariados. De ahí el conflicto constante entre «capital», es decir, el dinero prestado, y «trabajo», que ha sido causa de enfrentamientos violentos, una de cuyas manifestaciones es el despido de los trabajadores, y otro, la huelga de éstos en perjuicio de la

empresa. Toda esta patología de la vida económica procede del error jurídico de convertir en socio al que sólo es un prestamista.

En una empresa conforme al fin natural del contrato de los que aportan bienes productivos o trabajo, que es el de mantener y mejorar la posición económica de los socios, las decisiones sólo pueden ser tomadas por los socios mismos, aunque de manera desigual según la importancia de su servicio, pero no por los prestamistas, ni tampoco los jornaleros, que quedan fuera de la empresa con la que contratan.

9. Conflictos laborales

Los conflictos laborales con los jornaleros, que no son socios, son frecuentes en las empresas, y deben ser resueltos conforme al derecho contractual, por los tribunales de justicia, en consideración al convenio contraído y a las circunstancias de su cumplimiento según la equidad. El recurso a la huelga como cese laboral, sólo debe ser admisible como último remedio para coaccionar a las empresas que no cumplan voluntariamente las decisiones de los tribunales encargados de resolver los conflictos con esos trabajadores asalariados, que no pueden participar en las decisiones de la empresa; en otro caso, la huelga difícilmente puede impedir la reacción del «cierre patronal» *(lock-out)*, y la «lucha de clases».

En todo caso, cuando se trata de empresas públicas, o privadas concesionarias de servicios públicos, este recurso último de la huelga es inadmisible, pues perjudica a la comunidad, y es la potestad que controla esas empresas la que debe imponer la solución justa para tales conflictos. Es de sentido común que un servicio que debe ren-

dirse a todos de manera regular no pueda suspenderse, en perjuicio de los posibles usuarios, por falta de acuerdo en el cumplimiento del servicio debido; al ser inadmisible tal huelga, no deja de serlo por el paliativo de mantener «servicios mínimos». Un caso clamoroso de este abuso de huelga, por desgracia no infrecuente, es el que afecta a hospitales y centros similares destinados a la salud de todos. Esta huelga asistencial es contra el derecho natural, sea cual sea la posición ideológica de los que intervienen en las discusiones sobre los posibles abusos en la exigencia pública de tales servicios.

10. Descanso y fiesta

Finalmente, si es de derecho natural el cumplir con un deber de servicio, y, en concreto, el laboral de cualquier tipo que sea, también lo es la interrupción de ese servicio con momentos de descanso, ya que la naturaleza humana no puede resistir sin quebranto de la salud física y espiritual la tensión de un servicio profesional continuo. Así pues, también el descanso es de derecho natural, e incumbe a los que establecen el régimen de servicios, tanto con preceptos legales como con pactos convencionales, el respetar ese principio de derecho natural. Un régimen que no lo respetara sería propiamente de esclavitud, aunque también en él la tolerancia del descanso se impondría de hecho por una necesidad física.

Las modalidades y medidas de este descanso son variables, pues dependen del tipo de servicio que haya que interrumpir; muchos servicios presuponen una disponibilidad permanente que impide una regulación de su descanso; así sucede con las amas de casa, con los dedi-

cados al sacerdocio, y, en general, con todos los servicios no exigibles, a diferencia de lo que ocurre con el trabajo remunerado. La legislación laboral ya suele determinar los tiempos de descanso, y es consecuente con el precepto natural del pleno empleo, la ampliación en lo posible del tiempo que debe dedicarse al descanso, sea diariamente, sea en períodos interminentes de vacación dentro de cada año.

Asimismo, el derecho humano determina, en cumplimiento también del derecho natural, la edad o las otras causas físicas personales que ponen fin al deber del trabajo profesional sin perjuicio de una pensión que haga tolerable el cese de la remuneración percibida por aquel trabajo, a costa, sea de la empresa, sea, subsidiariamente, de la comunidad, que, en último término, está obligada a este servicio de humana solidaridad.

Pero el derecho natural determina además un regular descanso después de seis días de trabajo ordinario, y, de manera general, se hace coincidir este descanso semanal con el «domingo», «día del Señor», primero y último día de cada semana.

A esta fiesta semanal se asimilan otras fiestas eventuales, a lo largo del año, que tienen también un sentido religioso. En efecto, aquel deber natural de adorar a Dios, como creador y mantenedor de toda existencia, del que hablamos en la lección II (núm. 1), se manifiesta de manera especial en la dedicación de un día semanal a su culto y al descanso del trabajo ordinario del resto del tiempo. La «fiesta» viene a ser así una celebración de acción de gracias por la Creación y ayuda divinas; pero, aunque tenga, en este sentido, una significación religiosa y dependa así del calendario —que también él ha sido

universalmente reconocido como una institución religiosa precisamente por el hecho de señalar las fiestas que los hombres deben observar—, la «fiesta» es una exigencia del derecho natural complementario de la exigencia del servicio personal que todos los hombres, por ese mismo derecho, deben rendir.

Es el mismo precepto natural que impone el deber de trabajar seis días el que impone la fiesta del séptimo. Aun entendiendo este «trabajo» como aquel servicio exigible que supone un esfuerzo personal más o menos fatigoso, las necesidades de la convivencia humana, empezando ya por los «servicios públicos», hacen que tal trabajo no pueda interrumpirse de una manera total, y pueda ser parcialmente exigible, sin perjuicio de reservar gran parte del día de fiesta a su fin primario. Por otro lado, la distribución del trabajo, sobre todo en atención al «pleno empleo», puede ampliar el descanso dominical; se trata entonces de una modalidad del régimen de «vacaciones» que las convenciones humanas pueden establecer sin infringir con ello aquel principio de descanso al séptimo día.

ÍNDICE TÓPICO

B

C

D

J

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS COMPLEMENTARIAS

Papeles del oficio universitario (Rialp, 1961).
Escritos varios sobre el derecho en crisis (CSIC, 1973).
Sistema de las ciencias, IV (EUNSA, 1977).
«Ante la crisis del contrato», en *La Ley* (Buenos Aires), XLIV, núm. 187 (1979).
Ensayos de teoría política (EUNSA, 1979).
«Reflexiones civilísticas sobre la reforma de la empresa», en *La Ley* (Buenos Aires), XLV, núm. 74 (1979).
«Los imperativos legales», en *La Ley* (Madrid), I, núm. 28 (1980).
Nuevos papeles del oficio universitario (Rialp, 1980).
«Autarquía y Autonomía», en *La Ley* (Buenos Aires), XLIV, núm. 76 (1981).
«De nuevo sobre la ley meramente penal», en *La Ley* (Buenos Aires), XLVII, núm. 200 (1982).
La violencia y el orden (Dyrsa, 1987 = Criterio-Libros, 1998).
«Una aclaración en tema de "autoridad"», en *Philosophica* (Valparaíso), 12, 1989, pág. 239.

«Premisas morales para un nuevo planteamiento de la economía», en *Revista Chilena de Derecho,* 1990, pág. 439.
«Responsabilidad y libertad», en *Verbo,* 327-328 (1994), pág. 803.
«Ley de la ONU *versus* Ley de Dios», en *Razonalismo: Homenaje a Fernández de la Mora* (1995), pág. 592.
«Liberalismo ético y liberalismo moral», en *Razón Española,* 1996, pág. 9.
«Profilaxis policial y falacia del "Estado de Derecho"», en *Revista de Derecho Público* (Chile), 1996, pág. 39.
«Claves conceptuales», en *Verbo,* 345-346 (1996), pág. 505.
Derecho Privado Romano[9] (EUNSA, 1997).
Parerga historica (EUNSA, 1997).
La posesión del espacio (Civitas, 1998).
«La legítima defensa en el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica», en *Verbo,* 365-366 (1998), pág. 441.
«Concilio, Código, Catecismo», en *Verbo*, 371-372 (1999), pág. 153.
Nueva introducción al estudio del derecho (Civitas, 1999).

COLECCIÓN CUADERNOS

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

DISCRIMINACIÓN, DERECHO ANTIDISCRIMINATORIO Y ACCIÓN POSITIVA EN FAVOR DE LAS MUJERES
M.ª Ángeles Barrère Unzueta
(en coedición con el Instituto Vasco de Administración Pública)

LOS PROBLEMAS DEL CONTROL JUDICIAL DE LA DISCRECIONALIDAD TÉCNICA
(UN ESTUDIO CRÍTICO DE LA JURISPRUDENCIA)
Eva Desdentado Bonete

LA REFORMA DE LA ASISTENCIA SOCIAL EN LOS ESTADOS UNIDOS
Francisco Javier Gómez Abelleira
(en coedición con la Universidad de La Coruña)

ALEJANDRO OLIVÁN:
REFLEXIONES SOBRE SU VIDA Y SU OBRA
Sebastián Martín-Retortillo Baquer

LA DESCLASIFICACIÓN DE LOS SECRETOS DE ESTADO
Blanca Lozano

PANORAMA CRÍTICO DEL PROCESO CIVIL ESPAÑOL (1938-1998)
Víctor Fairén Guillén

LA POSESIÓN DEL ESPACIO
Álvaro d'Ors

EL RÉGIMEN JURÍDICO DE LOS VERTEDEROS DE RESIDUOS
ESTUDIO JURISPRUDENCIAL
René Javier Santamaría Arinas
(en coedición con la Universidad de La Rioja)

EL DERECHO COMO TEXTO
(CUATRO ESTUDIOS DE TEORÍA COMUNICACIONAL DEL DERECHO)
Gregorio Robles

LA CASA DE S. M. EL REY
Javier Cremades

SOBRE SECRETOS OFICIALES
Luis María Díez-Picazo

LA RESPONSABILIDAD DEL ESTADO DERIVADA DEL FUNCIONAMIENTO ANORMAL DE LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA
Eduardo Cobreros Mendazona
(en coedición con el Instituto Vasco de Administración Pública)

DISCRECIONALIDAD TÉCNICA, MOTIVACIÓN Y CONTROL JURISDICCIONAL
Juan Igartua Salaverría
(en coedición con el Instituto Vasco de Administración Pública)

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL DERECHO ALEMÁN DE SOCIEDADES DE RESPONSABILIDAD LIMITADA
Peter Ulmer
(trad. Jesús Alfaro Águila-Real, anotaciones al Derecho español Francisco José León Sanz)

LA AFECCIÓN Y PREFERENCIA DE LOS CRÉDITOS DE LAS COMUNIDADES DE PROPIETARIOS (ART. 9.5.° LPH)
Antonio Monserrat Valero

LA CONDONACIÓN DE LA DEUDA TRIBUTARIA EN EL MARCO DE LOS PROCEDIMIENTOS CONCURSALES
María Teresa Mata Sierra

DOS ESTUDIOS SOBRE ADMINISTRACIÓN
DE JUSTICIA Y COMUNIDADES AUTÓNOMAS
Rafael Jiménez Asensio
(en coedición con el Instituto Vasco de Administración Pública)

LA EXPANSIÓN DEL DERECHO PENAL
ASPECTOS DE LA POLÍTICA CRIMINAL
EN LAS SOCIEDADES POSTINDUSTRIALES
Jesús-María Silva Sánchez

NUEVA INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO
DEL DERECHO
Álvaro d'Ors

EL DERECHO DE ACCESO A LOS ARCHIVOS
Y A LOS DOCUMENTOS
DE LA ADMINISTRACIÓN MILITAR
Joaquín Peñarrubia Iza

FAMILIA Y CAMBIO SOCIAL
(DE LA «CASA» A LA PERSONA)
Encarna Roca

AUTORÍA Y PARTICIPACIÓN IMPRUDENTE
EN EL CÓDIGO PENAL DE 1995
Mercedes Pérez Manzano

IGUALDAD Y AUTONOMÍA
LAS COMPETENCIAS SOBRE ASOCIACIONES
EN LA JURISPRUDENCIA CONSTITUCIONAL
Enrique Lucas Murillo de la Cueva

LA EJECUCIÓN PROVISIONAL DE SENTENCIAS
EN LO CONTENCIOSO-ADMINISTRATIVO
Íñigo Martínez de Pisón Aparicio

SIMULACIÓN Y DEBERES DE VERACIDAD
DERECHO CIVIL Y DERECHO PENAL:
DOS ESTUDIOS DE DOGMÁTICA JURÍDICA
Pablo Salvador Coderch
Jesús María Silva Sánchez

EL ACTO ADMINISTRATIVO IMPLÍCITO
Vicente Escuin Palop